

WILHELM EGGER
GIUSEPPE MATTAI
PAOLO MICCOLI
ENRICO CHIAVACCI

Come e perché la pace in un mondo di peccato

Wilhelm Egger, Giuseppe Mattai

Paolo Miccoli, Enrico Chiavacci

Come e perché la pace in un mondo di peccato

Collana «Scienze religiose»

1. Aa. Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa. Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa. Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa. Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa. Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr* (in preparazione)

Wilhelm Egger
Paolo Miccoli

Giuseppe Mattai
Enrico Chiavacci

Come e perché la pace in un mondo di peccato

Atti del convegno
tenuto a Trento l'11-12 maggio 1983
a cura di Luigi Sartori

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 7



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi

38050 Villazzano - Trento

tel. 0461-910513

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario).

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

INTRODUZIONE

LUIGI SARTORI

Basta guardare intorno, per notare il moltiplicarsi delle voci e dei gesti per la pace. Contraddizione del nostro tempo, che mentre nelle fabbriche e negli arsenali della politica fa abbondare le armi, al tempo stesso fa esplodere nelle coscienze l'invocazione alla pace. La Bibbia suggerirebbe il sospetto che tanto meno ci sia pace o speranza di pace quanto più si grida: pace, pace. Come quando si fa appello ai grandi ideali di giustizia e di libertà proprio per nascondere le trame dell'ingiustizia e dell'oppressione.

In ogni caso, all'apparire di un nuovo libro, anche del presente, ci si può legittimamente chiedere se non si tratti eventualmente di un semplice tributo pagato alla moda, per apparire attuali. Nelle nostre intenzioni, no! Si vorrebbe anzi aiutare tutti coloro che posti davanti all'esplosione del movimento pacifista si domandano se siamo di fronte a un'utopia o a un realismo, se l'imboccare la strada della ricerca della pace sia un'impresa sprecata all'insegna dell'illusione od invece un progetto radicato nella possibilità storiche dell'umanità.

Il nostro tema, dunque, non è la pace, ma la possibilità della pace. Infatti, da molti fronti sorgono obiezioni proprio alla possibilità della pace. Il pacifismo non ha contro di sé soltanto i dati della politica e della economia; ma in qualche modo anche quelli della cultura, almeno di quella più diffusa e dominante. Dire cultura, perciò, non è dirottare l'attenzione su qualcosa che sta al di fuori dell'uomo, o che resta comunque una forza «nemica» in mano a pochi e cioè a quelli che si potrebbero configurare come estranei ai più, alle masse. Non vale, nel campo della problematica della pace, la comoda distinzione tra minoranza violenta e oppressiva e maggioranza inerme e oppres-

sa; per cui si potrebbe ipotizzare «l'ultima guerra» che porterebbe finalmente alla realizzazione del sogno della pace, come se la guerra fosse patrimonio solo di alcuni e la pace dono spontaneo di tutti gli altri. Le scienze antropologiche tutt'oggi sembrano invece mostrare l'universalità del predominio delle forze della guerra sulle forze di pace. È dentro ogni uomo, dentro ogni gruppo umano concreto, e perciò dentro l'uomo in quanto tale, che si nasconde la vera bomba, la più temibile atomica. la psicologia sembra disegnare l'*archè* di ogni uomo quasi come un arsenale di istinti di violenza e di morte. E in questo troverebbe conforto nell'etologia: il mondo animale parrebbe proprio lo specchio dell'«uomo lupo all'uomo». La sociologia a sua volta registra la conflittualità quasi come una seconda anima (se non addirittura la prima) della vicenda delle relazioni umane; e tende a produrre addirittura l'immagine di una positiva fecondità dei conflitti e delle lotte. Anch'essa, a sua volta, troverebbe nella storia un'ottima alleata; questa, infatti, registra il primato dei momenti di guerra su quelli di pace; anzi la pace sarebbe eccezione rispetto alla norma. Ma fintanto che si tocca solo questo tetto culturale, si potrebbe ritenere che noi restiamo ancora chiusi dentro la prigione dell'uomo «naturale», se non dell'uomo «razionale» (dopo le promesse fatte dall'illuminismo ma poi crudelmente smentite da tutta la storia degli ultimi secoli, non è più possibile credere che la «ragione» sia la dea della pace, che possa mettere fine alle guerre della «fede»). Non sarebbe perciò lecito sperare in una visione teologica? là dove si può e si deve fare appello a forze trascendenti e quindi di trascendimento per rapporto alla cultura della violenza e della guerra in quanto propriamente appartenenti al mondo umano? Invece no: anche le religioni paiono confermare l'impossibilità della pace. Bibbia e fede cristiana, comprese! Perfino Dio è stato rivestito di armi; e costretto a far leva su «eserciti». Addirittura l'appello a Dio spesso è stato invocato per consacrare e quindi assolutizzare le contrapposizioni e i conflitti. «Dio con noi! Gott mit uns!»; quante volte questo grido ha funzionato da legittimazione della violenza.

Il dogma cristiano, quasi a riassumere tutto quanto accennato sopra, ci pone davanti il tema del *peccato originale*, ossia la situazione di quel contesto malvagio in cui tutti e sempre siamo collocati; il male non solo co-esiste, non solo spunta sempre di nuovo sul nostro suolo, ma ci precede tutti, ci situa, ri-

mane aggressivo e persiste, nonostante l'ottimismo che infonde la redenzione promessa e già garantita da Cristo.

Il convegno organizzato dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento ha chiamato docenti di teologia, di filosofia e di scienze umane a porre l'interrogativo: è possibile un progetto di pace storica, pur tenendo conto del «peccato originale» nel senso appena indicato?

È il problema del «realismo» della pace. Ma non del realismo collocato sul terreno della politica, ossia volto a tener conto dei fatti e dei mezzi reali che riguardano la costruzione e l'esecuzione di progetti di pace; là dove il pro e il contro, o l'insieme dei fattori che favoriscono e di quelli che sono in contrasto, si misurano in rapporto all'*agire*, al «possibile» che è inscritto nel processo storico. Il realismo da studiare e da verificare si pone, più radicalmente, sul terreno dell'*essere*, là dove l'uomo si trova appena sui piedi di partenza nei confronti di ogni progetto. Oggi, in teologia, si parla di situazione di peccato originale in termini di «*esistenziale*» (Rahner), ossia di qualcosa che accompagna radicalmente la natura, anche se non ne costituisce l'essenza ed appartiene invece piuttosto alla sua storia; si tratterebbe comunque di qualcosa che si estende lungo tutto l'arco della storia e si radica in profondità.

Allora, in concreto, il problema ci riporta a quello più classico, ossia al più generale problema della finitezza della creatura, e del male.

Per renderlo più plasticamente lo potremmo fissare nei seguenti interrogativi: sostenere che è possibile la pace nella storia umana non equivale a dire che il problema del male è risolvibile in questo mondo? od invece, ci si riferisce a un settore soltanto del grande universo del male? solo questo, si pensa, potrebbe avere finalmente una soluzione già ora nella storia? e cioè quello dell'impianto strutturale dei rapporti umani? Alcuni indizi vanno in questa direzione. Lungo i secoli dell'evoluzione storica dei costumi in ogni singolo uomo concreto si mantiene sì in vigore tutto il patrimonio che lo equipaggia fin dalla nascita, anzi fin dalle radici stesse della sua preistoria, e perciò anche con le spinte del male e le forze della violenza, eppure si nota al tempo stesso che le strutture con cui prende forma la «città» dell'uomo sembrano seguire una linea di un certo progresso. Le carte dei diritti dell'uomo (nei vari settori, e per i vari soggetti), come pure le forme istituzionali che sempre di più

si ispirano alla libertà e alla giustizia (si pensi alle conquiste realizzate sul piano della istituzionalizzazione dei rapporti sociali) paiono dar ragione a tali speranze. Se non è possibile pensare a una pace *nell'uomo e dell'uomo*, è pensabile invece almeno una struttura mondiale di pace *per l'uomo*?

Questo l'obiettivo del nostro studio. Resta forse soltanto sullo sfondo; almeno come un orizzonte. Perché, nonostante i nostri sforzi, non siamo riusciti a trarre tutte le conseguenze dalle relazioni proposte. Sono stati interrogati testi biblici, documenti dell'insegnamento ufficiale della chiesa, correnti culturali contemporanee oltre che moderne, per stabilire una piattaforma solida su cui collocare il problema e da cui iniziare il lavoro di fruttificazione per un tentativo di risposta almeno globale.

Oggi, forse, non si può fare di più. Sarebbe pericoloso caricare di illusioni le speranze. La fretta dell'azione per la pace è legittima; può e deve tentare sue strade; ne ha il diritto. Ma non è ammissibile che la fretta coinvolga anche il settore della riflessione; ciò sarebbe assai pericoloso; si ricadrebbe di nuovo nella ideologizzazione del pensare, nella funzionalizzazione immediata e spesso aprioristica delle dottrine, e quindi nella aggressione nei confronti della luce della verità. Alimenteremmo una delle sorgenti più nascoste e per ciò stesso più tremende della violenza e della guerra.

Ci auguriamo che il pensare la pace venga sottratto sempre di più alle mani degli ideologi, ossia dei funzionari del potere, e torni ad essere preoccupazione di «contemplativi». Per il bene dell'uomo.

**LA PACE NEL MESSAGGIO DI GESÙ:
LOGICA DELLA VIOLENZA
E LOGICA DEL REGNO DI DIO**

WILHELM EGGER

Ci sono delle parole che di tempo in tempo riacquistano nuova forza, diventando una specie di riassunto delle speranze e delle ansie dell'uomo e, a volte, perfino un grido di battaglia. Una di queste è ai nostri giorni la parola «pace». In alcuni ambienti l'impegno per la pace è diventato quasi un fenomeno di massa, che comporta anche alcune delle conseguenze proprie dei fenomeni di massa. La parola pace, allora, assume un carattere globale di contenuto e si presta, per la sua mancanza di precisione, a delle strumentalizzazioni. Da tutto questo emerge la necessità di una riflessione teologica ed anche biblica, in quanto nella discussione attuale si trovano molti riferimenti al patrimonio cristiano e biblico. Una riflessione del genere può servire anche per rafforzare le iniziative cristiane per la pace e per rendere possibile un contributo autenticamente cristiano per una cultura della pace.

Il lavoro del biblista, al riguardo, per un verso è facile, per l'altro è difficile: facile perché può parlare per primo, può fare una lettura storica (sia pure con le difficoltà connesse), ma non è costretto ad entrare nella complessità dei problemi collegati con una lettura dei segni dei tempi che tenga conto di tutte le necessarie informazioni di carattere tecnico, perfino militare (basta vedere gli ultimi documenti ecclesiastici); d'altra parte, il lavoro dell'esegeta è difficile, in quanto dovrebbe presentare un fondamento biblico che regga; un fondamento che faccia vedere delle prospettive capaci di mostrare la nostra problematica in una luce nuova. Così la lettura dell'esegeta deve essere consapevole della nostra situazione ermeneutica e nello stesso tempo fedele al testo.

La domanda che ci siamo posti in questo convegno è: *Come e perché la pace in un mondo di peccato?* Mi è stato affidato il compito di presentare una risposta a questa domanda da parte dell'esegesi neotestamentaria. La mia lettura di alcuni passi

biblici sarà guidata (sempre tenendo conto del metodo storico-critico) dalle seguenti domande: la Bibbia (soprattutto il Nuovo Testamento), nel proporre gli ideali di pace messianica, come e quando tiene conto della fatica umana per un cammino realistico? quanto permette o concede alla fragilità umana? propone utopie realizzabili o soltanto ideali escatologici?

Per uno sguardo panoramico sul tema della pace nella Bibbia rimando ai dizionari teologici e ai lavori monografici¹. In questo studio mi soffermo su due gruppi di testi, che trattano per esteso la problematica della pace: cioè il discorso della montagna (Mt 5-7) e il discorso della missione (Mt 10par).

Per quanto riguarda il metodo seguito per questa relazione, mi attengo ai risultati acquisiti dall'esegesi storico-critica. Per gli amici non-esegeti la relazione potrebbe costituire, in parte, un'informazione su alcune piste che l'esegesi segue nello studio di questi testi. In più ho cercato di individuare nei testi quei tratti semantici, cioè quei contenuti, ai quali fa riferimento il titolo del convegno, cercando di vedere sia il problema della «pace» che quello del «mondo del peccato», senza però forzare i testi. Mi sono servito anche di qualche elemento proprio delle teorie dell'agire — cioè di quelle teorie che trattano *ex professo* le problematiche inerenti all'agire, al cambiamento di situazioni, alle strategie dell'agire — come pure di qualche elemento proprio della linguistica moderna.

1. «Operatori di pace»

Il primo testo su cui ci soffermeremo presenta il vero cristiano come operatore di pace in un mondo concreto di peccato e odio. Agli operatori di pace è rivolta la beatitudine: «Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9)². Pur non usando il termine, parecchi testi del discorso

¹ Ultimamente: *eiréne*, in «Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament», a cura di BALZ H. e SCHNEIDER G., vol. I, Stuttgart, pp. 957-963 (bibl.); la voce è di HASLER V. Per il fatto statistico è interessante notare che la parola (usata 92 volte nel NT) si trova in tutti gli scritti NT (ad eccezione di 1Gv). La parola viene quasi sempre usata come termine tecnico (viene spiegato solo in Ef 2,14-17); nella maggioranza dei casi fa parte delle formula di saluto (sia nei detti di Gesù riportati dai vangeli che nell'indirizzo delle lettere).

² Cfr. SCHNACKENBURG R., *Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im mattschen Kontext*, in «Biblische Zeitschrift» 26 (1982), pp. 161-178.

della montagna parlano della pace. I testi-chiave su come costruire la pace sono, oltre la prima antitesi sulla collera e la pace (Mt 5,21-26), la quinta e sesta antitesi sulla non-violenza e la carità verso i nemici (Mt 5,38-48). Riguardo a queste antitesi vorrei presentare alcune note esegetiche per passare poi a una teologia biblica sul tema degli operatori di pace in un mondo di peccato.

1.1 Non-violenza e carità verso il nemico (Mt 5,38-48)

a. Tradizione e redazione

Uno sguardo panoramico sulla storia della tradizione e redazione della quinta e sesta antitesi (Mt 5,38-48) è indispensabile per una giusta lettura storica e come base per le riletture (sia al tempo della chiesa primitiva che al giorno d'oggi)³.

Per la quinta antitesi (Mt 5,38-42) viene proposta oggi in genere (con delle varianti) la seguente ricostruzione del primo stadio di questi detti: all'inizio si trova il detto di Gesù conservato in Mt 5,39b.40 con due esempi paradossali di come agire (porgere l'altra guancia, concedere anche la tunica); si tratta di esempi presi dalla vita quotidiana: è la violenza per così dire privata, che fa parte dell'esperienza di ognuno; manca il «grande mon-

³ Per le antitesi in genere, come pure per la quinta e sesta antitesi, si consulti: GOPPELT L., *Theologie des Neuen Testament*, vol. I, Göttingen 1975, pp. 138-170 (par. 10-11); HOFFMANN P., *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1976; HOFFMANN P. - EID V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*, «Quaestiones Disputatae» 66, Freiburg i.B. 1975; HOFFMANN P., *Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung*, in AA. VV., *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, «Stuttgarter Bibelstudien» 101, Stuttgart 1981; LINSKENS J., *Ein pazifistisches Verständnis des Friedens in der Bergpredigt?*, in «Concilium (D)» 19 (1983), pp. 263-272; LOHFINK G., *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b/Lk 6,29f)*, in «Theologische Quartalschrift» 162 (1982), pp. 236-253; LOHFINK N., *Die Entlarvung der Gewalt im Alten Testament*, in LOHFINK N. - PESCH R., *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978, pp. 45-61; MEIER J.P., *Law and History in Matthew's Gospel*, «Analecta Biblica» 71, Roma 1976; MERKLEIN H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978; PIPER J., «Love your enemies». *Jesus' love command in the synoptic Gospels and in the early Christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses*, Cambridge 1979; THEISSEN G., *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977; THEISSEN G., *Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5, 38-48; Lk 6,27-38) in deren sozialgeschichtlichem Hintergrund*, in Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979, pp. 160-179; ZELLER D., *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, Würzburg 1977.

do». A questi versetti, ben presto, già in Q, è stato aggiunto il versetto 42 sul dare e sul prestare (che di per sé non tratta il problema di come comportarsi di fronte alla violenza). Matteo ha formulato, con il versetto 41, probabilmente un'attualizzazione che riguarda la situazione politica del tempo. Matteo stesso dà un'interpretazione a tutti questi detti con il «non resistere al malvagio» e la composizione stessa dell'antitesi. Matteo legge i detti alla luce della carità verso il nemico (cfr. l'antitesi seguente), una lettura accentuata ancora di più da Luca che inquadra questi detti nel precetto della carità per il nemico (Lc 6,27s.35).

Anche per la sesta antitesi oggi viene proposta un'evoluzione simile a quella proposta per la quinta: all'inizio stanno i versetti Mt 5,44.45; vengono aggiunti già nel corso della tradizione i versetti 46.47 come pure il versetto Lc 6,36 («Siate misericordiosi...»). In Matteo quest'antitesi serve come conclusione della serie delle antitesi e riceve, per la redazione del versetto 48, un carattere di punto culminante. Il tema della persecuzione caro a Matteo (già nelle beatitudini) si trova anche qui (come poi nel discorso della missione degli apostoli).

b. Interpretazione del «manifesto della non-violenza».⁴

(1) L'agire non-violento e caritevole verso il nemico viene presentato da Gesù sullo sfondo di un mondo concreto di odio e di ingiustizia. Il mondo, in cui bisogna essere non-violenti, è il mondo che corrisponde all'esperienza: il primo caso è un fatto di violenza privata, di cui però Gesù fa vedere subito la logica della violenza: la violenza di chi percuote la guancia dell'altro provoca con una certa logica la violenza di chi è aggredito, portando a un'*escalation* che provocherà un'altra *escalation*, e questo senza fine. Il caso del mantello, che è l'oggetto di una contesa, rimanda all'esperienza che si prova quando spesso certi problemi non si risolvono in una situazione ideale di comunicazione (*ideale Sprechsituation*); rimanda all'esperienza (questa volta a livello di redazione, che però non è un livello meno concreto) di un popolo costretto a ubbidire a un potere straniero (è una illustrazione della *pax romana*, fondata sul potere);

⁴ Il termine è di LEONARDI G., *La risposta del vangelo e delle prime comunità cristiane*, in «Studia Patavina» 27 (1980), p. 88.

rimanda infine all'esperienza che si fa molte volte quando, di fronte alle richieste altrui, uno volta le spalle. La prassi proposta da Gesù viene presentata dunque di fronte a delle esperienze concrete, tenendo conto del mondo dell'odio e del peccato, un mondo che comporta anche una coerenza interna e una logica di reazioni, di comportamenti «naturali».

(2) A questo mondo di peccato e di odio Gesù oppone un nuovo mondo con una propria logica. Il nuovo mondo è regolato dalla logica dell'agire di Dio: se il padre fa sorgere il sole sopra i malvagi e i buoni, l'agire dell'uomo deve corrispondere a questo modello di Dio. Ci sono molti testi nel Nuovo Testamento che fanno vedere questa logica dell'agire: ci deve essere corrispondenza tra agire di Dio e agire dell'uomo. L'agire umano richiesto da Gesù è dunque in un certo senso rendere presenti gli effetti del «regno di Dio».

(3) Vedendo in questo testo due mondi opposti, sorge la domanda, che è poi centrale per la nostra problematica: «Come e perché la pace in un mondo di peccato?». In quale maniera è possibile passare da un mondo all'altro? Come costruire qualcosa di nuovo in un mondo di violenza? Il detto di Gesù di porgere anche l'altra guancia a chi ti percuote è un detto paradossale: bisogna agire, nel caso concreto, in una maniera che l'altro non si aspetta. Il motivo per cui il discepolo deve agire così non sta in una rinuncia pura e semplice, motivata, secondo alcuni autori, dal giudizio imminente di Dio a cui spetta la vendetta. Il detto di Gesù ha in vista piuttosto la logica di ogni giorno per cui chi è attaccato attacca a sua volta, reagisce con gli stessi mezzi di forza e violenza; a questa logica Gesù propone di opporre un'altra logica: per vincere la violenza che ha una sua coerenza interna, cioè l'*escalation*, bisogna superare il pericolo dell'*escalation*, bisogna uscire dal cerchio della violenza. La soluzione di chi non reagisce può sembrare a prima vista poco logica; serve però a rompere questa logica della violenza, in quanto permette un primo momento di non-violenza e conseguentemente un primo momento di riflessione anche per chi attacca. Per questo Gesù invita a una non-violenza dimostrativa, che si mostra tale per permettere un momento di riflessione. Come fa vedere il libro di Watzlawik⁵, parecchi problemi, per i quali

⁵ WATZLAWIK P. - WEAKLAND J.H. - FISH R., *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern 1974.

non è possibile trovare una soluzione logica, trovano una soluzione secondo una logica nuova. Che questa non-violenza dimostrativa fosse conosciuta ai tempi di Gesù, è provato dai racconti di Giuseppe Flavio⁶.

(4) In quale maniera Gesù riesce a convincere e coinvolgere i suoi interlocutori a un agire del genere? Anche nelle parole sulla pace e la carità verso i nemici Gesù si serve di una strategia della parola simile a quella usata nelle parabole (anche se questa strategia nel caso delle parabole è più studiata). I casi per i quali Gesù dà le sue indicazioni etiche sono presi dalla vita quotidiana: il colpo alla guancia e la lite per il mantello fanno parte dell'esperienza di ognuno; mettendo questi esempi in serie, chi ascolta è invitato a prolungare la serie con le proprie esperienze analoghe, o almeno non può sfuggire all'impatto del caso concreto. Anche l'appello all'esperienza di ogni giorno (Dio che fa sorgere il sole su cattivi e giusti...) costringe chi ascolta almeno a un primo passo, a un certo cambiamento dei propri pregiudizi. L'uso del linguaggio paradossale, cioè di detti che a prima vista vanno contro il buon senso, è pure una strategia per muovere l'ascoltatore a compiere un primo passo. A questa strategia della parola servono anche le provocazioni: chi non si comporta nella maniera proposta da Gesù, è simile a un pubblicano o a un pagano. E chi vuole esserlo? Da queste osservazioni su come Gesù parla e come presenta il caso specifico, risulta che la parola stessa di Gesù è formulata in maniera tale da muovere chi l'ascolta verso la pace.

1.2 Realtà umana ed esigenze del regno di Dio

Dopo aver rilevato alcune caratteristiche del messaggio di Gesù nelle due antitesi sopra esaminate, cerchiamo di allargare l'orizzonte a tutte le altre antitesi per vedere ancora meglio il tema della logica della violenza e della logica del regno di Dio.

Il modo di lettura che propongo si basa su alcune indicazioni offerte dalle teorie dell'agire: i testi che parlano dell'agire (e tali sono le antitesi) presentano (o almeno presuppongono) una

⁶ THEISSEN, *Gewaltverzicht*, cit., pp. 177-178 e 191-195.

certa situazione, che deve essere cambiata, e danno uno sguardo alla situazione nuova⁷.

a) La realtà umana

Non solo nel discorso della montagna, ma anche in molti altri testi il modo di parlare di Gesù è caratterizzato dal fatto che egli parte dalla situazione concreta dei suoi interlocutori: presenta in un modo o nell'altro una descrizione della condizione dell'uomo; e tante volte questa situazione è segnata da conflitti e discordie e mancanza di una reale possibilità di comunicazione autentica. Basta pensare alle situazioni citate nelle antitesi:

Mt 5, 21: conflitti con il fratello;

Mt 5, 27: desideri e conflitti nell'interno stesso dell'uomo;

Mt 5, 31: conflitti tra sposati (da «risolvere» con il divorzio);

Mt 5, 33: mancanza di credibilità;

Mt 5, 38: potere e violenza;

Mt 5, 43: inimicizia.

b) Esigenze e logica del regno di Dio

A queste situazioni di conflittualità permanente Gesù oppone un suo progetto di vita, un progetto che non è da identificare con il regno di Dio realizzato, ma presenta un inizio delle condizioni ideali del regno di Dio. Uno sguardo rapido alle antitesi ne è la conferma:

Mt 5, 21: un mondo riconciliato;

Mt 5, 27: le radici sanate;

Mt 5, 31: unione tra uomo e donna;

Mt 5, 33: trascendenza divina riconosciuta;

Mt 5, 38: il cerchio della violenza è spezzato;

Mt 5, 43: fratellanza universale.

Se si vuole instaurare questo nuovo stato di cose, le antitesi fanno vedere qual è la logica e quali sono le esigenze del regno: se il padre fa sorgere il sole su giusti e malvagi, un comporta-

⁷ Sulle teorie dell'agire cfr.: *Handlungstheorien interdisziplinär*, a cura di LENK H., 4 voll., München 1980; *Handlungsbeschreibungen*, a cura di MEGGLE G., Frankfurt a.M. 1977; *Handlungserklärungen*, a cura di BECKERMANN A., Frankfurt a.M. 1977. Ringrazio pure il prof. JOSEF ZELGER (Innsbruck), per avermi concesso di leggere un suo manoscritto: *Aufgaben einer Handlungstheorie* (1983).

mento simile è richiesto anche dai discepoli (Mt 5,45): è la logica della bontà. Però bisogna insistere sul fatto che quel futuro nuovo, che viene presentato da Gesù, non è il futuro del regno di Dio pienamente stabilito, alla fine dei tempi, ma è un futuro da instaurare su questa terra: le indicazioni di Gesù valgono per un mondo in cui c'è l'odio, l'inimicizia. Per avere un quadro adeguato della realtà umana e delle esigenze del regno di Dio sarebbe da prendere in considerazione pure il modo di vivere e di agire di Gesù e del suo gruppo in quanto realizzazione iniziale del regno di Dio. Tutta la persona e l'agire di Gesù è espressione di questa coerenza e logica della bontà.

c) Da un mondo verso l'altro

Non soltanto la quinta e la sesta antitesi, ma anche le altre presentano dunque due mondi: il mondo del peccato, della violenza e della sopraffazione (sia pur nascosta) e un mondo con delle condizioni ideali. Le antitesi insistono sulla necessità di un cambiamento da una situazione all'altra: da una situazione di conflitto a una situazione di pace e riconciliazione. Per questo, il concetto di pace assume, in questo contesto, il tratto semantico di «superamento dei conflitti».

La forza di persuasione e di spinta, che è scaturita nel corso della storia della chiesa dal discorso della montagna, deriva proprio dal fatto che questo discorso fa vedere chiaramente sia il punto di partenza di ogni agire umano, cioè il mondo del peccato, della sopraffazione con la sua logica, che il punto di arrivo: una pace che mette fine ai conflitti umani, che è inizio del regno di Dio, ed è, per questo, segnata dalla logica del regno.

1.3 Indicazioni per un itinerario di pace

Nelle antitesi non troviamo soltanto la contrapposizione tra mondo del peccato e mondo della pace come superamento dei conflitti, ma anche delle indicazioni su come superare la violenza. Ultimamente René Girard, il cui sforzo è stato proseguito da Raymund Schwager per il campo teologico e da Norbert Lohfink per il campo veterotestamentario, ha dato un'analisi della violenza (anche per quanto riguarda il campo religioso)⁸.

⁸ GIRARD R., *La violence et le sacré*, Paris 1972; GIRARD R., *Das Evangelium legt die Gewalt bloss*, in «Orientierung» 38 (1974), pp. 53-56; SCHWAGER R., *Brauchen wir*

In questo contesto ci interessa soprattutto quanto i citati autori dicono riguardo alla logica della violenza. La violenza ha alcuni connotati senza i quali non può sussistere: la violenza, per poter durare e conservare il suo meccanismo, deve essere nascosta, non deve farsi notare come tale; una volta smascherata, è già in pericolo di perdere; la violenza poi ha in sé la tendenza all'*escalation*; la violenza è un pericolo permanente per l'uomo, in quanto l'uomo per la *mimesis* (la volontà di diventare come l'altro) è portato alla rivalità e al conflitto.

Questo riassunto, pur brevissimo, ci offre una guida di lettura per le antitesi, in quanto esse ci fanno vedere alcune caratteristiche dell'agire per la pace: chi vuole lavorare per la pace, deve smascherare la violenza e la logica insita nella violenza; deve presentare un'utopia della pace e indicare come costruire la pace; e, da ultimo, deve convincere gli ascoltatori a farsi promotori della pace.

Senza forzare il testo delle antitesi, vi possiamo trovare le caratteristiche precedentemente enunciate:

(1) Le antitesi presentano un mondo di peccato, ma allo stesso tempo lo smascherano come ingiusto e violento e come totalmente insufficiente: l'amarsi tra simili è cosa da pubblicani e pagani; la logica dell'*escalation* della violenza viene smascherata con l'esempio della guancia; il giuramento è un non prendere sul serio la trascendenza di Dio; il *summum ius* del divorzio è una *summa iniuria*, ecc; vengono svelate le radici profonde dell'odio e dell'adulterio.

(2) Le antitesi presentano, sia pur brevemente, anche il modello e l'utopia della pace da raggiungere; esse suggeriscono un modello di agire corrispondente alla situazione di coloro che sono figli di Dio. (Questo modello, che è presupposto per tutta l'etica di Gesù, è da ampliare con l'aiuto delle parabole e del comportamento di Gesù stesso). La rivelazione di un Dio del tutto non-violento⁹ mette fine poi al ciclo della violenza.

(3) Le antitesi presentano anche delle indicazioni su come costruire la pace: dicono dove cominciare: cioè nel cuore (pri-

einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978 (sulle antitesi cf. le pp. 177-181); LOHFINK N., cit. Una bibliografia completa per l'AT si trova in *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, a cura di LOHFINK N., «Quaestiones Disputatae» 96, Freiburg i.B. 1983, pp. 225-247. Per la bibliografia si veda inoltre LEONARDI G., cit., pp. 77-106 e specialmente p. 84 nota 24.

⁹ GIRARD, *Das Evangelium*, cit., p. 54; SCHWAGER, cit., pp. 181-185.

ma e seconda antitesi); rispettare la trascendenza divina (quarta antitesi); superare i pregiudizi di gruppo (sesta antitesi).

(4) La quarta caratteristica che troviamo nelle antitesi e che fa parte di un'azione promotrice di pace, è costituita dallo sforzo di convincere chi ascolta a farsi promotore di pace.

Si può parlare in questo contesto di strategia della parola¹⁰ cioè dell'impiego dei mezzi che il linguaggio ci mette a disposizione per convincere un altro. La parola dotata di un dinamismo può diventare anche fattore dinamico di pace. I mezzi di questa strategia della parola, di cui ho già dato degli esempi, sono: il paradosso-invito a pensare e a ragionare; l'appello all'esperienza come a un'istanza inconfutabile; la provocazione che mette a nudo gli antagonisti¹¹. Questa strategia è, d'altra parte, anche segno di consapevolezza delle difficoltà del cammino di pace: quanto più è difficile agire secondo la pace, tanto più è necessario convincere con tutti i mezzi del linguaggio.

1.4 I destinatari

Recentemente, Gerd Theissen ha fatto presente che, per capire i testi che parlano delle esigenze radicali della *sequela* di Gesù, bisogna leggere i testi (racconti di vocazione, *lóghia* sul radicalismo di vita itinerante) come espressione del «movimento di Gesù», cioè di un gruppo di carismatici itineranti che, seguendo Gesù, formano un gruppo a sé, condividendo la vita itinerante di Gesù e partecipando ai suoi ideali. Seguendo la lettura proposta da Theissen, anche per i testi radicali delle antitesi, soprattutto per il comandamento della non-violenza e dell'amore per i nemici, è stato proposto che anche il gruppo, cui è rivolto il comandamento della non-violenza e della carità per il nemico, è il gruppo dei carismatici itineranti¹².

Il contenuto delle antitesi fa pensare diversamente: gli esempi presentati da Gesù (colpo alla guancia, processo, dare e presta-

¹⁰ Suo ruolo del linguaggio nella dinamica della comunicazione cfr.: SCHMIDT S.J., *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation*, München 1976; SCHLIEBEN-LANGE B., *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart 1979; VAN DIJK T.A., *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung*, Tübingen 1980.

¹¹ Gli autori insistono parecchio sul linguaggio del discorso della montagna. Molto utile TANNEHILL R., *The «Focal Instance» as a Form of New Testament Speech: a Study of Matthew 5, 39b-42*, in «Journal of Religion» 50 (1970), pp. 372-385.

¹² Così LINSKENS, cit. Theissen stesso, pur notando una connessione tra antitesi e movimento dei carismatici itineranti, non giunge fino a questo punto.

re) fanno parte dell'esperienza di ognuno e non sono espressione di un'esperienza specifica di un gruppo itinerante e povero. Così è da ritenere piuttosto che il gruppo, al quale si rivolge Gesù, è il gruppo più ampio di coloro che, pur non seguendo la vita itinerante di Gesù, seguono le sue direttive nella vita di ogni giorno¹³. Però anche per questo gruppo più largo dei simpatizzanti c'era il pericolo di una certa emarginazione, in quanto il seguire il messaggio di non-violenza di Gesù non permette di affermarsi con pieno successo in mezzo alla società.

Sarebbe da approfondire lo studio sulla connessione tra le parole-indicazioni di Gesù e il gruppo per meglio evidenziare il loro ruolo sociale.

Per quanto riguarda i destinatari del messaggio della non-violenza mi pare significativa la storia degli effetti che questo messaggio ha avuto: il movimento inaugurato da s. Francesco ci fa vedere in quali condizioni sociologiche possa rivivere la spinta della non-violenza e della pace; le chiese della pace, come i quaccheri, mostrano l'emarginazione progressiva di un gruppo che si rifà a questo messaggio; il movimento inaugurato da M.L. King mostra che la non-violenza può essere assunta anche da larghi strati della popolazione.

2. «Dimostranti per la pace»

Un'altra serie di testi, che hanno come centro il tema della pace e di una prassi della pace, sono i discorsi della missione degli apostoli (Mc 6,6-12par).

Dopo la presentazione dell'evoluzione di questi testi nel corso della tradizione e redazione¹⁴ — con uno sguardo panoramico che fa vedere le prospettive in cui viene inserito il tema — svilupperò più ampiamente due problemi, cercando di evidenziare qual è il metodo giusto per annunciare la pace in un mondo di violenza e qual è il gruppo che porta la pace.

¹³ Cfr. LOHFINK G., cit.

¹⁴ Per il discorso della missione (Mt 10par) cfr.: HAHN F., *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, «Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament» 13, Neukirchen 1963; HOFFMANN, *Studien*, cit.; BOSOLD I., *Pazifismus und prophetische Provokation. Das Grussverbot Lk 10,4 und sein historischer Kontext*, "Stuttgarter Bibelstudien" 90, Stuttgart 1978; LAUFEN R., *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*, Bonn 1980.

2.1 Tradizione e redazione nel discorso della missione

Al discorso della missione degli apostoli viene dato un grande peso dalla tradizione e dalla redazione: il discorso si trova sia in Q che in Marco e diventa un elemento strutturante per i tre vangeli sinottici:

— Mc 6,7-12: sebbene sia un testo frammentario (da capire solo in un contesto più ampio), fa parte della struttura portante del vangelo (1,14 - 3,7 - 6,6b, sommari seguiti sempre da una pericope sui discepoli); manca il riferimento alla pace;

— Mt 10: è un grande discorso, e fa parte dei discorsi che strutturano il vangelo di Matteo; il discorso viene ampliato mettendo l'accento sulla missione in un mondo di violenza e di persecuzione;

— Lc 9 e 10: il discorso viene inserito come rivolto sia a Israele (Lc 9), sia ai popoli della terra (Lc 10).

Per la forma tradizionale, gli autori danno la preferenza al discorso com'è riportato da Luca (Hahn, Schulz, Laufen) o ammettono un più intenso lavoro di redazione (in questa direzione piuttosto Hoffmann), ma per gli elementi tradizionali e per l'ordine degli elementi originali (in Q), si rifanno a Luca. Il discorso tradizionale consta di queste parti:

(1) la messe è molta (Lc 10,2);

(2) agnelli in mezzo a lupi (Lc 10,3);

(3) divieto delle provviste per il viaggio (Lc 10,4a par);

(4) divieto del saluto (Lc 10,4b);

(5) annuncio della pace e comportamento nelle case (Lc 10,5-7a.7b.9);

(6) gesto di maledizione (Lc 9,5 cf. 10,10f).

Gli elementi esposti hanno una buona probabilità di risalire al Gesù storico, in quanto si notano¹⁵:

— la consapevolezza escatologica («la messe...») e il ruolo eminente degli inviati;

— il radicalismo delle indicazioni sulla rinuncia;

— la concretezza e il paradosso dell'agire (non salutare);

— la consapevolezza escatologica di poter offrire la pace: Gesù ridà un forte significato al saluto di pace, togliendo la super-

¹⁵ Utile la presentazione dei dati in LAUFEN, cit., pp. 260-269.

ficialità a un saluto che ha perso il suo significato e che può perfino (per la sua ampiezza) impedire di portare avanti l'annuncio della pace nelle case;

— la concretezza e l'urgenza per quanto riguarda il gesto di maledizione.

Il discorso di Gesù è una rilettura di Is 52,7-10: Gesù messaggero di pace e del regno (temi che sono uniti anche in Is 52,7-12) manda altri a portare la pace.

Le indicazioni concrete per gli inviati non sono solo indicazioni su una certa spiritualità dei discepoli. Il lavoro di Laufen insiste molto su questa spiritualità; egli legge i testi evidenziando come essi contengano un'evoluzione da indicazioni spirituali verso indicazioni pratiche. Mi pare però molto più corrispondente ai testi ritenere le loro indicazioni come condizioni di lavoro che riflettono un modo concreto di vivere (il lavoro redazionale conferma che le indicazioni venivano intese come ordinamento concreto del lavoro missionario, e per questo le regole venivano adattate alle nuove necessità). Una lettura adeguata del discorso della missione non può fare a meno di tenere conto anche della sociologia di un gruppo attorno a Gesù, composto da itineranti carismatici, pronti ad assumere l'impegno dell'annuncio della pace.

2.2 Il metodo per annunciare la pace in un mondo di violenza

Già l'inizio del discorso presenta, con un'immagine, la situazione di violenza e di odio, in cui i discepoli devono annunciare la pace. Questo insistere sulla violenza, che gli inviati incontreranno, è del resto caratteristico di Q (viene sviluppato poi da Matteo e, come grande tema, ritorna nel discorso di addio in Giovanni). La contrapposizione è tra i lupi, da una parte, e gli inviati e i figli della pace, dall'altra. Gli inviati non vengono presentati come operatori di pace (come, per esempio, in Mt 5,9.38-48), ma piuttosto come portatori di pace: la pace è un dono che viene offerto a coloro che sono interessati alla pace, a quella pace che nel contesto del discorso della missione è (quasi) sinonimo del regno di Dio. Quest'opposizione tra figli della pace e lupi è abbastanza netta, pur non presentando le tracce del pessimismo giovanneo. Il discorso della missione non dà però indicazioni su come risolvere il problema dell'odio da parte dei lupi, di come superare la loro inimicizia.

Come devono comportarsi i portatori di pace in questo mondo¹⁶:

— devono rinunciare alle provviste per il viaggio, anche a ciò che il mondo di allora riteneva strettamente necessario per un viaggio, come il bastone, i sandali, la bisaccia e un po' di spiccioli. Questa rinuncia comporta per loro una completa mancanza di sicurezza nel viaggio: rinunciando al possesso e alle armi non hanno alcuno strumento di difesa. Questa rinuncia però è una scelta coerente: se vogliono annunciare il vangelo ai poveri, lo devono fare da poveri; se vogliono annunciare la pace, lo devono fare con un metodo di pace e di non-violenza. Questa coerenza tra il contenuto di regno/pace e il metodo dell'annuncio mi pare uno dei punti fondamentali di questo discorso della missione, ma nello stesso tempo mi pare anche di estrema attualità per oggi;

— devono dare un carattere dimostrativo al loro annuncio di pace: come i filosofi cinici già dal vestito si facevano riconoscere come tali e con il comportamento e l'abito esteriore davano risalto alla loro critica agli ideali del tempo, o come Giovanni il Battista, con un vestito particolare, si faceva riconoscere profeta alla maniera di Elia, così anche la forma in cui si presentano gli inviati ha funzione di segno, ed è dimostrazione di un programma: danno nell'occhio come uomini poveri e amanti della pace.

Questa descrizione, anche se sommaria, ci permette di indicare il gruppo cui Gesù affida l'annuncio della pace e del regno di Dio come un gruppo di portatori della pace e nello stesso tempo di dimostranti per la pace¹⁷.

¹⁶ Utilissime le pagine dedicate a questa tematica da HOFFMANN, *Studien*, pp. 312-334; come pure quelle di THEISSEN, *Soziologie*, passim.

¹⁷ Lc 22,35-38 rimanda esplicitamente al discorso di Lc 10,4 e sembra una revoca del precedente divieto di portare armi. Preso in senso letterale va contro tutta la tradizione sinottica. Potrebbe trattarsi di un'applicazione della parola di Gesù a una nuova situazione dei predicatori itineranti che hanno bisogno di difesa (tracce di un'"attualizzazione" di questo tipo si trovano già in Mc 6,8s) o piuttosto di una metafora — da leggere sullo sfondo di Mt 10,39 — sui tempi difficili che verranno per gli apostoli. Cfr. CULLMANN O., *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, Tübingen 1969, pp. 66-69; HENGEL M., *War Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1970; SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1982, pp. 222 e 226s.

2.3 *Il gruppo degli inviati per la pace*

Per trovare una risposta più precisa alla domanda che ci siamo posti in questo convegno: *Come e perché la pace in un mondo di peccato?* Dobbiamo soffermarci di più sul gruppo al quale Gesù affida l'annuncio della pace. Non è un gruppo qualunque, ma un gruppo con delle caratteristiche precise.

Mi pare giusto, per quanto riguarda il discorso della missione (non tanto però per il discorso della montagna), seguire le proposte di Gerd Theissen: il gruppo degli inviati è costituito da coloro che si sono riuniti attorno a Gesù, condividono gli ideali di Gesù, cioè l'utopia del regno di Dio e della pace connessa con il regno, e sono partecipi del ministero di Gesù che rende presente il regno (nelle parole e nelle azioni).

Per quanto si può capire dal discorso della missione, uno dei ruoli primari degli appartenenti a questo gruppo, è quello di rendere partecipi «i figli della pace», cioè coloro che amano la pace, del dono della pace messianica. Per rendere più chiaro questo concetto, direi che, secondo il discorso della missione, gli inviati per la pace hanno il compito di radunare una comunità di pace, una comunità di pace in un mondo di violenza (cfr. l'immagine dei lupi) e in un mondo che contraddice Gesù e il regno di Dio (cfr. il gesto di maledizione; e la maledizione su Corazin e Cafarnao).

Nella tradizione, quest'opposizione tra comunità di pace e mondo che odia viene accentuata sia in Matteo nelle aggiunte al discorso della missione, sia in Giovanni che presenta la pace di Gesù come il dono permanente di Gesù per la comunità in un mondo che odia i discepoli. Il problema di come superare l'odio del mondo non viene trattato in questo contesto né da Matteo né da Giovanni.

2.4 *Pace e regno di Dio*

Il concetto di pace, quale risulta dal discorso della missione dei discepoli, ha una sua fisionomia ben chiara: la pace è un dono che viene portato ai figli della pace. La pace, in questo testo, assume quelle caratteristiche che sono proprio del concetto del regno: la pace è un dono, viene offerto; e se uno respinge la pace, ciò torna a suo svantaggio. A causa del parallelismo tra pace e regno, il concetto di pace assume anche le caratteri-

stiche di un annuncio di salvezza effettivo. In questa luce è da leggere anche il saluto di pace che Gesù rivolge alcune volte a quanti vengono da lui guariti.

Conclusione

La domanda da cui siamo partiti era: la Bibbia (soprattutto il Nuovo Testamento), nel proporre gli ideali di pace messianica, come e quando tiene conto della fatica umana per un cammino realistico? quanto permette o concede alla fragilità umana? propone utopie realizzabili o soltanto ideali escatologici?

Il concetto di pace, almeno come viene presupposto nelle due serie di testi che abbiamo esaminato, ha un duplice significato. (a) La pace è un dono escatologico, quasi sinonimo di «regno di Dio», presente in modo iniziale nell'attività di Gesù e dei suoi inviati (discorso della missione): è il dono di Dio per un mondo di peccato. (b) La pace richiede anche l'impegno umano per porre fine al mondo del peccato e ai conflitti (nelle antitesi).

Lo studio dei testi mette inoltre in risalto parecchie caratteristiche sia per quanto riguarda la logica della violenza che la logica del regno di Dio. Quello che più mi colpisce negli ultimi studi sul tema è la coerenza tra contenuto di pace e metodo di pace, che mi pare caratteristico per Gesù e che è un'eredità quasi da riscoprire. Mi colpisce pure l'importanza data alla presenza di un gruppo per la diffusione della pace nel senso voluto da Gesù. Al giorno d'oggi, questo sarebbe un ruolo eminente della chiesa.

Per quanto riguarda la domanda, se la proposta di pace dei vangeli sia realistica, cioè se tenga conto della fatica umana e della fragilità umana, ho cercato una risposta analizzando soprattutto il modo in cui i testi parlano di pace e mondo di peccato e analizzando il come Gesù cerca di coinvolgere l'ascoltatore per l'impegno della pace.

I testi analizzati presentano la pace come qualcosa di realizzabile (come dono da accettare e come impegno per porre fine ai conflitti); presentano pure il mondo della violenza e del peccato, smascherando il volto della violenza, e presentano pure un itinerario di pace.

Il linguaggio di questi detti mi pare parte integrante del messaggio: la parola è fattore dinamico di pace. Il modo di parlare

contribuisce a dare efficacia al contenuto: dalla contrapposizione dei due mondi della violenza e della pace, dalla visione realistica dello stato delle cose, dalla ricerca di coinvolgere per mezzo del linguaggio l'ascoltatore, dall'uso del paradosso, che è il mezzo più adatto per far «ragionare», risulta che al centro del messaggio di Gesù sulla pace c'è la volontà di promozione della pace nel senso della parola: promuovere la pace, ma anche scuotere chi ascolta per fargli fare un passo dal mondo del peccato verso la pace.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Vorrei innanzitutto ringraziare il prof. Egger per la coerenza fra metodo e contenuto, con la quale ha esposto la sua relazione, nonché per la serenità pacifica del suo discorso, che ci ha fatto recepire la Parola di Dio, in modo tale da renderla essa stessa preghiera.

A. TESSAROLLO: Vorrei chiedere al prof. Egger di spendere qualche parola sull'episodio presente in Lc 22,35-38, dove Gesù dice agli apostoli: «Quando vi ho mandato senza borsa, né bisaccia, né sandali, vi è forse mancato qualcosa? — Risposero: — Nulla. — Ed egli soggiunse: — Ma ora, chi ha una borsa la prenda, e così una bisaccia; chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una. Perché vi dico: deve compiersi in me questa parola della Scrittura: E fu annoverato fra i malfattori. Infatti tutto quello che mi riguarda volge al suo termine —. Ed essi dissero: — Signore, ecco qui due spade —. Ma egli rispose: — Basta!». Questo accenno alle spade lo troviamo anche in Mc 14,47, dove si legge: «Uno dei presenti, estratta la spada, colpì il servo del sommo sacerdote e gli recise l'orecchio». Come può essere interpretata la presenza delle spade in questi due episodi?

R. FABRIS: Sono rimasto particolarmente colpito dall'idea dello smascherare la violenza; si tratta di una prospettiva originale e nuova nel leggere le antitesi (in Mt 5, 20-48).

La violenza che si nasconde; solo in tale maniera può essere efficace, può passare inosservata e trovare legittimazione. Ebbene, io credo che il vero mascheramento della violenza si trovi sulla linea del formalismo giuridico. La «nuova giustizia», che viene proposta da Gesù, mostra come il legalismo giuridico che appare come non-violenza, di fatto giustifichi tutte le forme di violenza. A questo legalismo giuridico Gesù contrappone una rivelazione delle esigenze profonde ed autentiche della volontà di Dio; esse sono ben diverse dalla giustizia degli scribi e dei

farisei, che in nome di Dio e della religione potevano attuare forme violente, potevano giustificare non solo l'omicidio, ma anche la guerra ed altre cose. Si comprende allora come la vera contrapposizione sia tra il formalismo legale e l'autentico amore, che fonda relazioni nuove, tra l'egoismo che può diventare anche legge, e la nuova giustizia, che è l'amore rivelato dal Padre e che deve essere attuato in maniera integra, per essere perfetti come lo è il Padre.

Vorrei infine fare osservare come in Mt 5,44, dove si legge: «Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori», la precisazione dei nemici come persecutori richiami forse un ambito di violenza nei confronti del mondo religioso.

W. EGGER: A proposito di quanto è stato detto da Tassarollo, sono propenso a valutare testi di questo tipo come frammenti difficilmente inquadrabili e che in genere vanno letti come metafore.

A. TESSAROLLO: A mio avviso, anche interpretando metaforicamente questi testi, riesce difficile risolvere il problema di un atteggiamento e di un insegnamento di Gesù circa la non-violenza, con il gruppo con il quale egli vive in modo non-violento. Nel racconto dell'arresto non abbiamo la pace nel senso di rapporti interpersonali quotidiani (come nelle beatitudini), bensì uno scontro di blocchi, dove entra in gioco anche il potere politico. Sia Marco che Luca parlano della presenza di spade; è sottinteso qui un principio di difesa più o meno violenta?

W. EGGER: Passi di questo tipo, così frammentari ed isolati, sono difficili da inserire in un quadro più ampio. Quello che si può osservare è che in tutto il contesto dei racconti della passione non si parla mai di un tentativo di sommossa popolare.

A. TESSAROLLO: Rimane comunque per me il fatto che questi frammenti, pur isolati e difficili da inquadrare, sembrano andare contro quel quadro ben organizzato, che è il discorso della missione dei discepoli.

R. FABRIS: L'episodio della spada al momento dell'arresto di Gesù è presente in tutti quattro i Vangeli; e ogni volta Gesù rinuncia alla difesa armata. Più in particolare va sottolineato

come il passo presente solo in Luca: «...Chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una. (...) Signore, ecco qui due spade. — Ma egli rispose: — Basta!», si concluda allo stesso modo che in Lc 22,51, allorché Gesù, al momento del suo arresto, respinge qualsiasi difesa armata. «Signore — gli dicono quelli che sono con lui — dobbiamo colpire con la spada?» E Gesù poco dopo risponde: «Lasciate, basta così!». Ecco allora che Gesù non intende proporre una difesa armata, ma invita piuttosto i propri discepoli ad equipaggiarsi in maniera rinnovata ed adeguata al tempo della crisi.

L. SARTORI: Quanto dice il prof. Fabris è interessante. Il tener conto della fragilità umana fa sì che, accanto all'ideale ed al cammino verso di esso, si guardi anche allo stadio contingente, nel quale uno si trova, per cui in quel momento di crisi, antecedente la morte e la resurrezione di Cristo, ci potrebbe essere stata una attenzione alla debolezza umana un po' diversa dal solito. Per questo oggi non sono sufficienti i programmi e le idee, per diventare propagatori di pace, ma è necessaria anche la Grazia, legata all'evento della morte e della resurrezione di Cristo, e la Pentecoste, il dono dello Spirito Santo.

W. EGGER: Dagli interventi precedenti mi sembra che non si sia concordi nell'interpretare metaforicamente il discorso delle due spade. Per parte mia ribadisco nuovamente che nell'ambito dei racconti della passione e morte di Gesù non si conosce un tentativo di sommossa popolare. Mi trovo d'accordo con quanto ha detto il prof. Fabris: anche il formalismo giuridico può essere una forma di violenza. Forse il prof. Sartori preferisce ricondurre il termine «violenza» a quello di «peccato originale»; ed effettivamente la violenza è strettamente legata a quello che gli studiosi di teologia dogmatica chiamano «peccato originale».

P. MICCOLI: Vorrei rivolgere una prima domanda di curiosità esegetica al prof. Egger. Che cosa ci può dire sul rapporto presente nell'Antico testamento fra la categoria «*šālôm*» e, per dirla con i termini di don Chiavacci, una certa forma di «pace tradita» (la pace che è frutto della guerra)? In secondo luogo desidererei sapere se la presa di coscienza di una promozione dell'«utopia» della pace debba coinvolgere la Chiesa *in toto*,

oppure se l'azione di evangelizzazione debba privilegiare alcuni particolari gruppi, i quali meriterebbero pertanto una particolare attenzione da parte della stessa gerarchia. Ed in questo senso, come vanno considerati ad esempio gli obiettori di coscienza?

G. TRENTIN: Vorrei chiedere, a proposito della sesta antitesi presente in Mt 5,43ss, se sia possibile impostare un discorso di esortazione all'amore del nemico, un discorso cioè di amore universale, che va al di là del gruppo e del clan di appartenenza (il proprio «prossimo», da intendersi qui in senso descrittivo), senza presupporre o richiamarsi alla famosa regola d'oro: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro».

Come può avere una eco nel cuore di ogni uomo questa esortazione, rivolta specificamente ai cristiani, se non si parte da quest'ultima regola fondamentale dell'amore, che non è specifica dei cristiani?

G. BOF: Vorrei insistere su alcuni punti già accennati da Miccoli. Anzitutto il rapporto con l'Antico Testamento. Si è parlato prima del Dio dell'ira, poi della rivelazione del Dio per nulla violento. Mi pare che sarebbe molto interessante se lei, prof. Egger, potesse aggiungere qualcosa per chiarire questo rapporto, proprio per vedere come si riferisce Gesù nella concretezza del suo insegnamento a questo cammino progressivo; in quale misura egli ne possa essere eventualmente il compimento, oppure possa rappresentare il nuovo o più semplicemente la ripetizione. Questo primo punto da chiarire è assai importante e ne richiama un secondo: nella prospettiva emersa dal suo discorso sono stati individuati dei destinatari, che ci sono apparsi gruppi piuttosto limitati. In che misura ed in quale modo possiamo collegare questi destinatari con il popolo dell'Antico Testamento, ed eventualmente con il resto di Israele? Mi pare che questo sia un tema che potrebbe aiutare a chiarire tutta la portata dell'arco biblico di questo discorso sulla pace, illuminandone anche la conclusione. Dall'approfondimento del rapporto di questi gruppi gesuali con il popolo dell'Antico Testamento forse si potrebbe avere qualche chiarificazione anche sul tema, già sollevato da Miccoli, del rapporto dei piccoli gruppi, ad esempio dei gruppi carismatici, con la Chiesa istituzionale.

Rimane aperto, a questo punto, un problema fondamentale, quello ermeneutico. Qui è necessaria una riflessione sul tema della realizzabilità della proposta di Gesù. Si tratta di una realizzabilità che va accuratamente storicizzata nei tempi di Gesù, che potevano facilmente indurlo ad espressioni risultanti problematiche in un altro contesto storico. Oggi, ad esempio, mi pare che facilmente si potrebbe accusare la proposta di Gesù, non dico di utopia, che sarebbe grande onore, ma di volontarismo facilmente ideologizzabile. È allora importante tener presente questa possibilità, per difendere la proposta di Gesù, se la riteniamo positiva, da possibili mistificazioni.

Vorrei riprendere infine un ultimo tema: quello già sottolineato da Fabris, della necessaria mistificazione della violenza. Non c'è dubbio che questo tema rivesta oggi una grande attualità. Vale però la pena di fare a questo proposito una precisazione: oggi il mondo sembra avviarsi in una direzione, nella quale la necessità della mistificazione ideologica appare minore rispetto al passato. Infatti, in una sistemazione tecnocratica della società, i meccanismi di impostazione e di costrizione non hanno più, come in passato, bisogno di una mediazione ideologica.

W. EGGER: Vengo subito a rispondere ai primi interrogativi circa l'Antico Testamento. Il prof. Norbert Lohfink ha fatto recentemente notare come il vocabolo «violenza» non figuri negli indici delle teologie dell'Antico Testamento. In realtà, ha osservato Lohfink, il tema della violenza potrebbe ragionevolmente essere presente in una teologia biblica, se è vero che i comandi di distruzione si susseguono per circa 600 volte, mentre per circa 1000 volte si parla della collera di Dio. Lohfink si è allora sforzato, accogliendo il tipo di lettura introdotto da René Girard, di spiegare i meccanismi della violenza mistificata che, una volta smascherata, perde la sua forza. Del resto, già in un articolo del 1978, Lohfink aveva parlato della *Entlarvung der Gewalt im Alten Testament*, osservando come appunto nell'Antico Testamento sia costantemente presente questa violenza nascosta, tipica di tutti i sistemi dell'Oriente. Lohfink non si è però fermato qui. Egli ha infatti sottolineato come già nell'Antico Testamento sia presente un filone, che va a smascherare la violenza, a cominciare dai primi capitoli della Genesi. Qui si possono anzitutto riscontrare le caratteristiche e le origini della violenza: l'uomo che vuole essere come l'altro crea rivalità

e quindi origina violenza. Secondo Lohfink, un pregio fondamentale dell'Antico Testamento è appunto quello di far vedere i meccanismi della violenza; e questo è già un primo passo per superarli. Non solo: l'Antico Testamento non si limita a mostrare gli eventi di violenza, ma li rivela, a volte anche dall'interno, dal punto di vista della vittima, ed ecco che abbiamo allora una nuova angolatura per superare tali meccanismi. I testi di Isaia appaiono a Lohfink esemplari sotto questo punto di vista. Si tratta di un filone che continua anche nel Nuovo Testamento. Certamente il Nuovo Testamento presenta talora anche il linguaggio violento dell'Antico Testamento; basti pensare all'Apocalisse. Eppure, è sintomatico che proprio nell'Apocalisse emerga anche il simbolo dell'agnello, che è per antonomasia il simbolo della non-violenza. Anche tutto il pensiero escatologico di Gesù è in forte contrapposizione con il mondo violento di un Dio che interviene, appunto in modo violento, ponendo fine alla storia e alle sue ingiustizie.

Alla luce di quanto ora detto, si può affermare che i testi dell'Antico e del Nuovo Testamento vanno letti, nel loro insieme, in questa ottica di non-violenza, se vogliamo avere il quadro di un Regno di Dio nella sua organica coerenza.

Passo ora ad affrontare un altro quesito, quello in merito alla regola d'oro. Ebbene, io credo che il detto «amate i vostri nemici» possa essere valutato come il riassunto di una parabola, che invita ad amare il prossimo: quella del buon Samaritano. In questa parabola viene anche specificato chi è il mio prossimo, viene sostenuta la necessità di farmi prossimo anche al nemico. Per quanto concerne il problema del consenso, spetterà soprattutto allo studioso di etica e di morale il compito di esaminare come avvenga il passaggio da quanto universalmente riconosciuto, alla decisione personale. Non è un caso che il problema del consenso in una società pluralistica sia oggi fondamentale oggetto di discussione e di studio da parte dei moralisti tedeschi. Va infine sottolineato che il programma di non-violenza può essere programma anche per la massa: basti pensare al movimento sociale nato con Martin Luther King.

L. SARTORI: Dalla direzione assunta dal nostro dibattito circa il rapporto con l'Antico Testamento mi pare sia scaturita una convinzione, che ci seguirà anche nelle prossime relazioni e discussioni: anche l'Antico Testamento fa parte della Parola sem-

pre viva che deve rigenerare la Chiesa nel suo insieme, dunque non solo alcuni gruppi (basti pensare a questo proposito, con quanto vigore la Chiesa ha respinto le teorie di Marcione). Se allora teniamo presente tutta la Parola di Dio, dall'Antico Testamento ad oggi, ecco che il Dio dell'ira dell'Antico Testamento non può essere completamente rimosso e dimenticato, soprattutto se si riferisce alla storia dell'umanità intera.

I. ROgger: Mi sembra molto importante aver sottolineato come la Chiesa, pur con possibili oscillazioni, non abbia mai espunto la Parola dell'Antico Testamento. In questo senso si è sempre conservato un filone, o meglio una tematica per nulla marginale: quella dell'inimicizia, di cui si parla sin dall'inizio. È facile dire che il nemico è un concetto trascendente, che la lotta è del tutto spirituale; in realtà questo schema presente nella Bibbia proietta continuamente le sue categorie nella vita della Chiesa. Basti pensare alle due *civitates* di s. Agostino, che non sono un fatto puramente trascendente, anche se non sono identificabili con organismi concreti ed istituzioni terrene. Ebbene, queste sono pur sempre una realtà, in lotta l'una contro l'altra (*civitates adversantur*). Ora, risalendo al piano biblico del discorso, questo elemento andrebbe tenuto presente, giudicato e discusso, per avere alla fine una visione veramente globale dei nostri problemi.

W. EGGER: Non c'è dubbio che tutta la Bibbia voglia indirizzarci verso la pace. Esemplari, a questo proposito, sono alcuni testi: ad esempio Gv 13-17, dove si rende evidente per la comunità il precetto della carità in un mondo ostile. Anche i saluti di tutte le lettere sono saluti di pace. A mio parere dunque, anche certi passi dell'Antico Testamento, che evidenziano una certa violenza, andrebbero letti nella prospettiva biblica complessiva, che è una prospettiva di pace.

L. SARTORI: Io credo che il vero problema da risolvere sia questo: se e quanto la Chiesa abbia tenuto in conto la lezione dell'Antico Testamento, che ci parla di un intero popolo in cammino, e non solo di gruppi eletti.

E. CHIAVACCI: Posso concordare sul fatto che nell'Antico Testamento vi siano momenti in cui Dio appare come Dio del-

l'ira, ma questa immagine non deve essere considerata come dominante. Lo stesso Dio dei Salmi è il Dio del povero, e non tanto quello dell'ira. Ciò che comunque vorrei qui far notare è che esiste una variazione profonda nell'esperienza del popolo d'Israele, dal momento in cui iniziano le sventure. Soprattutto a partire da Amos, l'essere popolo di Dio non comporta più alcuna giustificazione del proprio operato, implica piuttosto una critica sul popolo stesso. Vige, per così dire, il motto: «Il popolo di Dio dovrebbe essere così... tu invece sei violento, sei il popolo alla ricerca del dominio». È il popolo di Dio che tradisce la logica della non-violenza; e quando Gesù, in Mt 23,23, predica misericordia, benevolenza e fedeltà alla promessa di salvezza, desume concetti che provengono proprio dall'Antico Testamento, e che danno il vero senso della chiamata di Dio. Quanto poi alla citazione delle due *civitates*, avrei delle perplessità; le due città rappresentano per un verso la città, in cui il tipo di relazione esistente è l'azione di reciproco servizio, quindi di non-violenza; per un altro verso invece la città, in cui *libido dominandi imperatur*. *Fecerunt amores duo civitates duas*: le due città non sono quindi in combattimento *tra loro*; la città che vincerà è la città dell'agnello, la città del non-dominio, in cui si prega per chi ci perseguita; la città perdente è invece quella dell'ira, del dominio in cui è vigente l'idea di nemico. È interessante a questo proposito ricordare che s. Agostino dice che nessuno sa dove sia il confine fra le due città, appunto perché nessuno può conoscere con certezza dove siano gli uomini dell'amore.

R. FABRIS: Credo che il tema della collera di Dio debba essere letto autenticamente come la forza di Dio, che inevitabilmente vincerà il male. Una metodologia non-violenta spesso soccombe, se non ha alle spalle la certezza che l'agnello è vittorioso. Come si fa ad essere agnelli in taluni momenti? Noi sappiamo che l'amore, in certi momenti, non vince! Sarebbe un grave errore non tenere più conto, nell'Antico Testamento, della collera di Dio, che è la collera per i poveri e per la giustizia, perché con ciò si eliminerebbe un attributo fondamentale di Dio, il Dio che fa giustizia, comunque vittorioso contro il male. Ora, non v'è dubbio che nel Nuovo Testamento la giustizia venga avanti in maniera nuova: a me pare che l'Antico Testamento, quando ad esempio si parla del servo di Isaia o delle vittime nel libro della Sapienza, ci presenti delle vittime che perseverano, ma che

non riescono ancora ad esprimere la forza dell'amore con lo stesso vigore testimoniato dai discepoli di Gesù. Allo stesso modo, quando Gesù invia i discepoli nel mondo, ci troviamo di fronte a quella che si potrebbe definire una «guerra dell'amore» per conquistare il mondo violento, affinché la pace possa divenire un giorno vittoria definitiva sul male.

**RIFLESSIONI PER UNA LETTURA CRITICA
DEI TESTI MAGISTERIALI SULLA PACE**
(da Leone XIII ai nostri giorni)

GIUSEPPE MATTAI

Introduzione

L'interpretazione dei testi del magistero sulla pace pone problemi e dà da pensare. In convegni precedenti, in questa stessa sede culturale, sono state avanzate interessanti prospettive sulle molteplici letture della Scrittura e le questioni che esse suscitano. È forse troppo azzardato ipotizzare anche per i testi magisteriali letture diverse — simboliche, strutturali, materialistiche, politiche —, modalità non univoche di attualizzazione e 'usi' molteplici?

Senza dubbio possibili e doverose appaiono analisi critica ed ermeneutica dei testi che pongono interrogativi circa la natura del linguaggio usato nei documenti del magistero e sui giochi linguistici in essi ravvisabili. Tale linguaggio, benché non rivesta la complessità di quello scritturistico, si manifesta problematico quando poniamo attenzione alle mediazioni culturali e alle ideologie in esso sottese, all'uso che i documenti fanno della Sacra Scrittura, intesa per lo più non in senso letterale, ma parenetico, all'intenzione pastorale che lo pervade e che ne determina variazioni importanti. Solo un'attenta ermeneutica dei testi consente di evitarne usi sbagliati — ideologici, moralistici e spiritualistici.

Per la corretta identificazione del senso del testo poi non va certo trascurato l'immediato contesto storico in cui esso si colloca, come discorso di un parlante a interlocutori precisi, anche se lo scritto trascende l'occasionalità dell'autore e del destinatario immediato, acquisendo un senso oggettivo e una sua efficacia storica.

Questo tema dell'efficacia storica del testo (della *Wirkungsgeschichte*) è molto importante, in quanto, a partire da esso,

si supera il rischio della soggettività arbitraria dell'interpretazione:

«l'incontro con il testo avviene infatti in una situazione storica determinata, nella quale esso è già presente e operante, per quanto possa apparire — e questo è promessa di ulteriore fecondità — come espressione di altra cultura; e la efficacia già realizzata significa preparazione delle condizioni della sua interpretabilità... Questa storia, nella quale il testo ha esplicitato la sua fecondità, e che anche per il testo, per la sua comprensione è diventata feconda, va recuperata a livello di riflessione; ed è storiograficamente recuperabile proprio per la sua presenza condizionante nel concreto presente dell'interprete»¹.

In altri termini, forse più comprensibili, una corretta esegesi non può prescindere da un duplice sforzo: quello della contestualizzazione e dell'attualizzazione del testo: la prima lo colloca nella storia e ne verifica la fecondità storica; la seconda, avvalendosi della distanza temporale, intesa non come abisso da superare, ma come supporto interpretativo, (secondo le note suggestioni di Gadamer), consente una più adeguata comprensione della 'verità del testo', di quello che voleva esprimere, delle sue implicanze, prima non pienamente avvertite, e conduce anche all'autocomprensione².

Tali criteri ermeneutici sono ormai pacifici per quanto riguarda l'interpretazione della Scrittura: forse non altrettanto vale per i testi magisteriali, soprattutto quando esprimono verità dogmatiche: secondo Giampiero Bof oggi l'ermeneuta delle definizioni conciliari non sembra godere dello stesso spazio di libertà concessa all'ermeneuta biblico³. I testi che prenderemo in esame non toccano materia dogmatica e quindi presumiamo di poterci avvalere di una certa libertà interpretativa. I

¹ BOF G., *L'ermeneutica delle definizioni conciliari*, in «Asprenas» 29 (1982), p. 252.

² Cfr. GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Milano 1972; ID., *Ermeneutica e metodologia universale*, Torino 1973. Suggestive e feconde anche le notazioni di RICOEUR P. a proposito del 'testo scritto' il quale, se oggettiva e distanzia, favorisce tuttavia l'appropriazione e con questa la comprensione di sé davanti al testo. Il 'mondo del testo' consente cioè di autocomprendersi dilatando le nostre limitate capacità di capire (cfr. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia 1977; si veda altresì AA. VV., *Per una lettura molteplice della Bibbia*, «Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento» 1, Bologna 1981).

³ BOF G., cit., in «Asprenas» 29 (1982), p. 134. L'a. fa riferimento soprattutto alle definizioni conciliari, ma i suoi rilievi valgono per tutti i documenti ecclesiastici, ai quali, in maniera pertinente, vanno estesi i principi e le regole dell'interpretazione: metodo filologico, letterario, storico, ermeneutico, critica dell'ideologia, ecc.

temi infatti della guerra e della pace, cui faremo riferimento, in quanto appartenenti all'etica sociale, come del resto tutta la sfera della morale, non sono stati mai fatti oggetto di definizioni contrassegnate dai caratteri della dogmaticità e infallibilità, ancorché talune direttive (come il divieto morale di azioni belliche indiscriminatamente distruttive e della corsa agli armamenti: GS 80 e 81) assumano un carattere perentorio, particolarmente rilevante in un concilio d'indole pastorale, come il Vaticano II. Nei documenti magisteriali relativi alla pace è importante verificare a quali destinatari sono indirizzati. A prima vista sembra che questi siano i credenti, o meglio la comunità cristiano-cattolica, in quanto distinta dalla comunità politica. Un più attento esame induce a pensare che essi — anche prima della storica svolta del pontificato di papa Giovanni XXIII — si rivolgano invece a una sfera più ampia di persone e mirino a formare l'opinione pubblica.

Per questa ragione — anche se forse non è la sola — i documenti si avvalgono di diverse mediazioni culturali: il ricorso alla S. Scrittura si allinea al diritto naturale (che finisce col prevalere sulla prima) e poi cede il passo, in larga misura, alle scienze umane che consentono di allargare ulteriormente la piattaforma d'incontro a persone, impervie alla luce della rivelazione o allergiche a ragionamenti astratti e deduttivi.

Di qui quell'intrecciarsi, ora dialettico, ora alquanto ambiguo, tra linguaggio 'profetico' o parenetico, consono alla vocazione cristiana e all'indole del messaggio evangelico, e linguaggio 'sapienziale', intessuto di considerazioni realistiche particolarmente adatte a chi tale messaggio o non accetta, o non lo ritiene praticabile sul piano delle responsabilità politiche.

Nell'analisi dei testi magisteriali sulla guerra e la pace che ora intraprendiamo, tenendo presenti i canoni ermeneutici prima brevemente richiamati, ci proponiamo di evidenziare dunque condizionamenti culturali, tipi di linguaggio, mediazioni concettuali, sviluppi, fecondità storica, anticipazioni e ritardi che in tali documenti è possibile rilevare.

Gli interrogativi sono molti e non a tutti certo, nell'ambito di una breve ricerca, sarà possibile rispondere. Ad esempio, sarebbe interessante vedere quali rapporti intercorrano tra magistero sulla pace e riflessione teologica: eventuali carenze e limiti del magistero sono addebitabili a ritardi della teologia, oppure esistono sfasature tra le due funzioni e ministeri ecclesia-

li? La relazione di Chiavacci ci aiuterà a rispondere a tale interrogativo che perciò lascio, al momento, cadere.

Un altro interrogativo concerne il rapporto tra magistero sulla pace e situazione di peccato nel mondo. Vien fatto di chiedersi, anche se può apparire irriverente: la situazione di peccato è solo 'fuori', esterna al magistero che, senza deteriori compromessi, con realismo sì, ma non mai disgiunto dalla o in antitesi con la profezia, cerca di adattarsi ad essa per superarla; oppure tale situazione è, in qualche misura, anche 'dentro' la parola magisteriale, nel senso che anch'essa risente del 'peccato del mondo', della sua logica di dominio, di sfruttamento, di potere, di militarismo?

Interrogativi gravi, cui non presumo certo di poter dare convincenti risposte: mi accontenterò quindi di verificare, in linee generali, questa ipotesi di lavoro: *Nella dottrina (o insegnamento) sociale della chiesa, sui temi della guerra, della pace, dell'organizzazione della comunità dei popoli, è dato di rinvenire, accanto a pronunciamenti e anticipazioni profetiche, anche limiti, attribuibili a condizionamenti socio-culturali, a carenze e ritardi della riflessione teologica, a sopravvalutazioni di situazioni contingenti, a livelli medio-bassi della coscienza etico-sociale della comunità cristiana della quale lo stesso magistero è espressione.*

Premessa

Anche nei confronti della pace, come delle altre componenti del mistero cristiano, sono rilevabili due livelli di comprensione: uno profondo, primario ed essenziale, che è dono della fede e appartiene alla sfera dell'intuizione. L'altro invece si sviluppa sul piano della ragione e viene acquisito attraverso lo sforzo riflessivo. Conoscenza seconda, quindi, la quale, benché risulti da lungo studio, appare meno profonda ed essenziale della prima, alla quale è consecutiva e al cui servizio è finalizzata⁴.

Poiché la conoscenza teologale precede quella teologica, non è a stupire che, sia ai vertici che alla base della chiesa, esistano

⁴ Cfr. DURWELL F.X., *L'eucarestia sacramento del mistero pasquale*, Roma 1982, p. 11.

intuizioni pacifiche che antecedono la riflessione teologica sullo spessore della *pax Christi*. Indubbiamente sarebbe di grande interesse esaminare tali intuizioni e la loro incidenza storica nello sviluppo della coscienza ecclesiale dei primi secoli della vita cristiana⁵. La nostra riflessione rimane circoscritta a tempi relativamente a noi più vicini e, più che all'azione, è rivolta ai documenti del magistero.

Per meglio comprendere le posizioni di Benedetto XV, dal cui insegnamento prendiamo le mosse, ci sia lecito qualche cenno al pensiero e alla prassi dei precedenti pontefici, a partire da Leone XIII.

1) Leone XIII

Papa della pace e papa dei lavoratori: sono due profili dell'immagine tradizionale di Leone XIII; egli, secondo storici accurati, ha mirato alla ricomposizione in unità del mondo cristiano, alla soluzione della questione romana in modo da garantire libertà al papato e rendergli ancora possibile quella centralità mondiale e quella funzione pacificatrice e mediatrice che il papato aveva svolto in epoche anteriori⁶.

Perciò egli accettò volentieri la mediazione, sollecitatagli da Bismarck, per le isole Caroline (controversia che opponeva Spagna e Germania), mentre fu per lui motivo di gran dolore l'essere stato escluso dalle conferenze sulla pace (Aia, 1899 e 1901).

Papa Leone è apparso come un papa politico, soggetto alle condizioni poste dalla politica: egli non ha evidenziato il rapporto intercorrente tra la pace cristiana e la soluzione del conflitto tra capitale e lavoro cui è dedicata la *Rerum Novarum*. Tuttavia tale raccordo, anche se non viene esplicitato attraverso la riflessione, oggettivamente esiste: per cui papa Leone, indicando — sia pure con quei limiti che oggi l'analisi critica di

⁵ Sul pacifismo della chiesa primitiva cfr. BAINTON R.H., *Il cristiano, la guerra e la pace*, Torino 1968; BUTTURINI E., *La nonviolenza nel cristianesimo dei primi secoli*. Antologia di prosatori latini, Torino 1977; PORTOLANO A., *L'etica della pace nei primi secoli del cristianesimo*, Napoli 1971; TOSCHI M., *Pace e Vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla guerra*, Brescia 1980.

⁶ Cfr. KOEHLER O., *Il progetto universale di Leone XIII. Obiettivi e metodi*, in *Storia della Chiesa*, diretta da JEDIN H., vol. IX, *La Chiesa negli Stati moderni e i movimenti sociali*, Milano 1979, pp. 4-31, con buoni riferimenti bibliografici, ai quali rinviamo il lettore.

questo documento ha messo in risalto⁷ — i sentieri da percorrere per arrivare al superamento del conflitto, ha compiuto una egregia opera di pace, storicamente assai più feconda di quella politica internazionalista che egli svolse ancora con mentalità di Papa-re, ingiustamente spodestato.

Egli appare molto preoccupato per la pace e la libertà della chiesa gravemente insidiata dagli stati del tempo, ma tuttavia non insensibile ai problemi della pace internazionale e ai pericoli di una pace armata che contrasta con le aspirazioni e ai desideri dei popoli, avversi alle guerre:

«Giustissima avversione, se altra mai. Imperocché il guerreggiare può essere talvolta necessario, ma non avviene mai che non tragga seco lunga serie di calamità»⁸.

In questa allocuzione ai cardinali, che risale all'11 febbraio 1889, papa Leone sottolinea i rischi derivanti dalle armi e dagli eserciti e la debolezza dottrinale di una concezione che fonda la pace sulla forza:

«Sendoché la legge di natura concede che altri possa difendere con la forza e con le armi il proprio diritto, ma non soffre che la forza si abbia a causa efficiente del diritto. E giacché la pace consiste nella tranquillità dell'ordine, ne consegue che la concordia come de' privati così degli Stati debba avere a base la giustizia e la carità. Non offendere alcuno, rispettare come cosa sacrosanta gli altrui diritti, osservare fede e mutua benevolenza: ecco senza dubbio, gli indissolubili ed immutabili vincoli della concordia; i quali hanno virtù sì forte, che vale a distruggere e mettere al nulla gli stessi germi di qualsiasi inimicizia e rancore»⁹.

⁷ Per qualche breve notazione critica e indicazioni bibliografiche cfr.: *Il lavoro. Encicliche sociali della Chiesa dalla Rerum Novarum alla Laborem exercens* (a cura di G. MATTAI), Padova 1982, pp. 25-28 e AA. VV., *La dottrina sociale della chiesa dalla Rerum Novarum ad oggi*. Atti del corso residenziale, «Quaderni della Scuola Cattolica di Cultura», Udine 1981 (con interventi di VECCHIO G., SORGE B., MATTAI G., RUGIERI G., RINALDI C.).

⁸ *All. ai Cardinali*, 11 febbraio 1889, in *Insegnamenti Pontifici*, 5, *La pace internazionale*, parte prima: *La guerra moderna*, Roma, 1958, p. 65. D'ora in avanti citeremo questa utile raccolta di testi pontifici (purtroppo non aggiornata né completata) con ottimi indici analitici e sistematici, curata dai monaci di Solesmes, con la sigla IP.

⁹ IP, pp. 65-66.

Il papa passa quindi ad esaltare l'azione pacificatrice della chiesa in ogni tempo, con questi termini:

«Costantemente memore delle leggi e degli esempi del suo divino Autore, il quale volle essere chiamato *re pacifico* e fece annunziare il suo stesso natale da' celesti inni di pace, Ella vuole che gli uomini riposino nella *bellezza della pace*; e di continuo nelle sue preghiere implora da Dio, che dal capo e dalle sorti dei popoli tenga lontano il flagello della guerra. Ed ogni volta, che ne vide il bisogno e non venne impedita dalle ree vicende del tempo, a niuna opera fa più lieta d'interporre e dedicare il lavoro e la benefica efficacia della sua autorità, che nel ricondurre la concordia e pacificar le nazioni»¹⁰.

Poiché con simili accenti continueranno ad insistere anche i papi successivi, sarà opportuno indicare i limiti facilmente ravvisabili in questo tipo di discorso, che è insieme dottrinale e parenetico. Indirizzato a cattolici, ma anche a laici, almeno indirettamente, fa prevalentemente leva sul diritto naturale; inoltre, mentre apologeticamente sottace eventuali responsabilità ecclesiali in merito a cedimenti a spirito bellicista e militarista, esalta la chiesa secondo gli schemi teologici del tempo, ancora assai lontani dal ravvisare in essa un mistero di salvezza, e una realtà di comunione, più e prima che una società perfetta.

Sarà anche opportuno rilevare, a scanso di equivoci, che ogni qualvolta parliamo di 'limiti', non vogliamo intendere — come acutamente rileva Chiavacci — di errore, ma di situazioni culturali e di livelli di coscienza ecclesiale, obiettivamente 'ritardati' rispetto alle acquisizioni contemporanee¹¹.

2) Pio X

Papa riformatore e conservatore a un tempo, Pio X non provava alcun gusto per diplomazia, politica e i compromessi che queste, a suo avviso, necessariamente comportano. Da questo atteggiamento derivano il suo isolamento e la sua difesa ad oltranza della verità cattolica e dei diritti della chiesa contro ogni progressismo¹².

¹⁰ IP, p. 66.

¹¹ Cfr. CHIAVACCI E., *Teologia Morale*, vol. II, *Complementi di morale generale*, Assisi 1980, p. 27.

¹² Cfr. AUBERT R., *Pio X, un papa riformatore e conservatore a un tempo*, in *Storia della Chiesa*, cit., IX, pp. 458-472.

Per quanto concerne il suo atteggiamento di fronte alla guerra mondiale, le testimonianze non sono univoche: secondo alcuni, tra gli scritti (e in particolare si cita l'esortazione a tutti i cattolici del mondo del 2 agosto 1914¹³) e la sua azione non esisterebbe discordanza. «Dite all'imperatore che non posso benedire né la guerra, né coloro che hanno voluto la guerra»¹⁴. Altri, invece, avanzano voci difficilmente controllabili: c'è chi ha parlato della sua intenzione di scomunicare Francesco Giuseppe e chi, al contrario, afferma di avergli sentito dire che non poteva intervenire presso di lui «dato che la guerra condotta dall'Austria-Ungheria è assolutamente giusta»¹⁵. Merry del Val scriveva al barone Ritter che il papa approvava la guerra alla Serbia e che aveva indirettamente espresso la speranza che la monarchia andasse sino in fondo e tenesse duro. Allo scoppio delle ostilità il papa non avrebbe elevato la voce come un profeta ma si sarebbe limitato soltanto a una vaga esortazione¹⁶.

Scorrendo gli interventi scritti di s. Pio X, la cui fine, secondo una voce comune, sarebbe stata affrettata dall'orrore della guerra, troviamo passi abbastanza significativi, concernenti l'esigenza di prevenire la guerra piuttosto che limitarsi a sanarne i mali¹⁷, l'incoraggiamento per quanti si adoperano a

«promuovere la concordia degli animi, tener lontano i pericoli della guerra e rimuovere anche le sollecitudini di quella che si suol chiamare la pace armata»¹⁸.

Nella già citata esortazione del 2 agosto, il conflitto viene definito

«funestissima guerra, ai cui pericoli, alle cui stragi ed alle cui conseguenze nessuno può pensare senza sentirsi opprimere dal dolore e dallo spavento»¹⁹.

¹³ IP, pp. 84-85.

¹⁴ Così DE CIGALA A., cit. da AUBERT R., *Lo scoppio della 1ª guerra mondiale*, in *Storia della Chiesa*, cit., vol. IX, p. 626.

¹⁵ Ivi, p. 627.

¹⁶ Ivi, p. 629.

¹⁷ IP, p. 82.

¹⁸ IP, p. 83.

¹⁹ IP, pp. 84-85.

3) Benedetto XV

Immerso nella prima vicenda bellica di proporzioni mondiali, papa Benedetto, fin dall'inizio del suo pontificato si trovò, per così dire, costretto a esprimere un magistero di pace. Egli, come i suoi predecessori, non disponeva di riflessioni teologiche attuali, in quanto le facoltà teologiche e i centri di studio non entravano ex professo nelle questioni attinenti guerra e pace, ma le lasciavano volentieri ai filosofi dell'etica sociale, quasi che una materia stimata troppo contingente, non potesse rientrare nell'ambito di una riflessione come quella teologica, ancorata sull'immutabilità della Parola di Dio²⁰. Ora, è per lo meno singolare che il pontefice Benedetto XV, pur nei limiti delle mediazioni culturali di cui disponeva, sia riuscito ad anticipare un discorso sulla pace, certo ancora incompleto per quanto riguarda la sua fondazione teorica e il suo spessore teologico, ma comunque significativo.

Già nella sua prima enciclica prende in esame le cause e i fattori della guerra, le condizioni per una pace giusta e le organizzazioni internazionali che la devono garantire. Egli intuì che la guerra, nel suo complesso, risulta «inutile strage»²¹. Nonostante le critiche ricevute per queste sue asserzioni, continua a ripetere che la guerra altro non è che «orrenda carneficina che disonora l'Europa»²², «il suicidio dell'Europa civile»²³.

Pur non sviluppandone tutte le implicanze, egli poneva così un'importante premessa per il superamento della teoria della giusta guerra, allora ancora dominante negli ambienti cattolici. Pur nella preoccupazione di apparire e essere 'neutrale' o, come poi dirà Pio XII, 'imparziale', le sue espressioni di condanna per la guerra sono chiarissime e forti, ancorché egli non seconda a precise determinazioni di responsabilità, limitandosi all'affermazione generica: «voi portate innanzi a Dio e agli uomini la tremenda responsabilità della pace e della guerra»²⁴.

Le linee concettuali e pratiche che ispirarono il pontefice sono

²⁰ Cfr. CHIAVACCI E., cit., pp. 89-90.

²¹ L'espressione più volte ripetuta da papa Benedetto è contenuta nella celebre esortazione *Dès le début* del 1° agosto 1917, alle Nazioni belligeranti, IP, p. 134, n. 114.

²² *Lettera al S. Collegio*, 25 maggio 1915, IP, p. 114.

²³ *Lettera al Card. B. Pompili*, 4 marzo 1916, IP, p. 124 e *Lettera al Card. Gasparri*, 5 maggio 1917, IP, p. 129.

²⁴ Esortazione *Allorché fummo* ai belligeranti, 28 luglio 1915, IP, p. 119, n. 91.

riducibili a queste tre principali: *neutralità, assistenza caritativa, mediazioni pacifiche*.

L'atteggiamento di neutralità allora non era affatto ovvio, in quanto si esigeva da molti che il papa si pronunciasse sul torto o la ragione dei contendenti. Il papa comprese subito che il torto e la ragione non stavano assolutamente da una parte o dall'altra. Ma, anche se fosse stato possibile identificare il torto e la ragione, il Vaticano, la cui autorità politica, sotto il pontificato di Pio X, si era praticamente ridotta a zero, non avrebbe avuto nessuna possibilità di trasferire la valutazione etica sul piano pratico-politico. Egli quindi prudenzialmente si attenne a questo criterio:

«Riprovarne altamente ogni ingiustizia da qualunque parte possa essere commessa. Ma coinvolgere l'autorità pontificia nelle contese stesse dei belligeranti non sarebbe per fermo né conveniente né utile»²⁵.

Tale orientamento gli impedì di guidare la politica dei cattolici belligeranti che, in linea di massima, seguirono quella dei propri stati, ma gli permise di svolgere una notevole opera assistenziale a favore dei paesi più provati dal conflitto. Tale vasta opera fu compiuta con spirito ecumenico tanto che gli meritò un monumento a Costantinopoli, mentre era ancora in vita (1921).

L'opera di mediazione per porre fine al conflitto e preparare una pace giusta, stabile e sicura non ebbe successo. È per noi tuttavia importante prendere in esame il documento del 1° agosto 1917, indirizzato alle nazioni belligeranti, perché in esso il papa, uscendo dalle considerazioni di ordine generale, scende a più concrete proposte di pace.

Il punto fondamentale — afferma papa Benedetto —

«deve essere che sottentri alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto. Quindi un giusto accordo di tutti nella diminuzione simultanea e reciproca degli armamenti secondo norme e garanzie da stabilire, nella misura necessaria e sufficiente al mantenimento dell'ordine pubblico nei singoli stati; e in sostituzione delle armi l'istituto dell'arbitrato con la sua alta funzione pacificatrice... secondo le norme da convenire contro lo Stato che ricusasse di sottoporre le questioni internazionali all'arbitrio o di accettarne la decisione»²⁶.

²⁵ *All. al Concistoro*, 22 gennaio 1915, IP, pp. 110-111, n. 84.

²⁶ *Esortazione Dès le debut*, cit., IP, p. 133, n. 109.

Inoltre il papa suggeriva di togliere ogni ostacolo alle vie di comunicazione dei popoli con la vera libertà e comunanza dei mari, di condonare interamente e reciprocamente i danni e le spese di guerra, di restituire i territori occupati e quindi l'evacuazione da parte della Germania del Belgio e della Francia, nonché la restituzione delle colonie tedesche.

Infine per tutte le altre questioni territoriali oggetto di controversia, il papa propone alle Parti di considerarle con spirito conciliante

«tenendo conto, nella misura del giusto e del possibile... delle aspirazioni dei popoli e coordinando, ove occorra, i propri interessi a quelli comuni del gran consorzio umano»²⁷.

Proposte queste che il papa avanzava nell'intento di porre fine al conflitto, alla lotta tremenda «la quale, ogni giorno più, apparisce inutile strage» e fondare saldamente il futuro assetto dei popoli.

Le speranze del papa andarono deluse: le proposte, anzi, gli sollevarono contro molteplici accuse, tra cui quella di essere stato partigiano degli interessi degli imperi centrali. Rispondendo a tali contestazioni, la segreteria di stato afferma che il mediatore non deve ergersi a giudice del torto e della ragione tra i belligeranti; esprime poi parere favorevole all'abolizione del servizio militare obbligatorio, raggiunta attraverso il comune accordo tra le nazioni, per conseguire il disarmo:

«L'arruolamento militare obbligatorio è stato, da oltre un secolo, la vera causa di innumerevoli mali che hanno afflitto la società: giungere ad una soppressione di esso, simultanea e reciproca, costituirà un vero rimedio»²⁸.

Infine, la nota suggerisce di riservare a un referendum popolare o, per lo meno, a una decisione del Parlamento, il diritto di pace e di guerra. Così la pace tra le nazioni «sarà assicurata, almeno per quel tanto che è possibile in questo mondo»²⁹.

I limiti di spazio e di tempo non ci consentono di richiamare altri testi: quelli che abbiamo citato tuttavia penso siano sufficienti per identificare la *mens* di papa Benedetto. Il suo inse-

²⁷ Ivi, p. 134, n. 113.

²⁸ *Lettera della Segreteria di Stato*, ottobre 1917, IP, p. 141, n. 118.

²⁹ Ivi, p. 142.

gnamento contestualizzato non appare privo di una sua forza originale: gli atteggiamenti di imparzialità, di presenza caritativa universale e di mediazione pacifica appaiono dotati di fecondità storica: anche Pio XII nel secondo conflitto mondiale tornerà ad assumerli.

Mentre l'istanza tendente a sopprimere il servizio militare obbligatorio appare oggi peculiarmente significativa, benché non ancora associata all'obiezione di coscienza e al servizio civile alternativo, potrebbe invece sembrarci priva di *vis* profetica la rinuncia a prendere posizione circa la ragione o il torto dei contendenti. In realtà ritengo che appartenga proprio alla ispirazione della non-violenza evangelica la rinuncia a ergersi a giudici inappellabili del bene e del male: tale pretesa infatti è all'origine anche delle guerre. Il limite della teoria della guerra giusta sta appunto nel fatto che ognuno dei contendenti pretende di essere dalla parte del giusto.

In conclusione, con papa Benedetto, oggi giustamente sollevato dall'oblio, la dottrina tradizionale della chiesa ha uno sviluppo: disarmo, arbitrato e sicurezza collettiva, attraverso le istituzioni internazionali, vengono accettati come fatti positivi; la nota *Dès le début* del 1917 dissipa ogni eventuale residuo di alleanza tra chiesa e monarchia; la connotazione moralmente negativa della guerra moderna è fortemente sottolineata³⁰.

4) Pio XI

I primi anni del pontificato di papa Ratti appaiono dominati dalla tragica visione dei danni nefasti della guerra, che ne palesano la drammatica inutilità e dai vani sforzi di organizzare sul piano internazionale una pace salda e un ordine economico giusto.

Secondo Pio XI la pace è messa in pericolo dall'ateismo militante, dall'economia guidata da oligarchie, insensibili al raccordo tra ordine economico e morale, che determina schiavi-

³⁰ Cfr. JEDIN H., *I papi Benedetto XV, Pio XI e Pio XII: biografia ed attività all'interno della chiesa*, in *Storia della Chiesa*, cit., vol. X, pp. 24-26; REPGEN K., *La politica estera dei papi nel periodo delle guerre mondiali*, ivi, vol. X, pp. 40-52, con relative indicazioni bibliografiche (pp. 100-104; 191-194).

smo, povertà e alienazioni³¹, dalla lotta di classe³², dall'avversione organizzata contro la chiesa dai totalitarismi emergenti e dai nazionalismi esasperati, dal razzismo e dalla violazione dei diritti della persona e della famiglia perpetrata da questi stessi regimi totalitari ³³.

Gli anni successivi alle grandi encicliche degli anni '30, unitamente al crescere dei pericoli di una seconda conflagrazione mondiale, vedono ingigantirsi nell'animo di Pio XI la profonda avversione alla guerra, concepita come peccato e offesa a Dio, frutto di mania suicida e omicida e fonte di gravissimi mali sempre, anche quando — secondo la teoria della guerra giusta — appare come unica via percorribile per rivendicare il diritto pertinacemente violato.

Il leitmotiv che ricorre negli interventi del papa è il detto biblico *dissipa gentes quae bella volunt*:

«Noi invochiamo la pace, benediciamo la pace, vogliamo la pace, preghiamo per la pace. Ma se per avventura ci fosse chi — per supposizione impossibile, per un fenomeno nuovo di mania suicida e omicida delle nazioni — proprio preferisse non la pace ma la guerra, allora noi abbiamo un'altra preghiera che, purtroppo, diventa doverosa e dobbiamo dire a Dio benedetto: *dissipa gentes quae bella volunt*»³⁴.

La ripresa della guerra

«sarebbe un delitto così enorme, una manifestazione di furore così folle che la riteniamo impossibile secondo quel detto giuridico: *quae contra ius fiunt nec fieri posse credenda sunt*»³⁵.

È abbastanza agevole individuare la natura emotiva e parenetica di queste allocuzioni, da contestualizzare nel clima dei totalitarismi dell'epoca: è importante sottolineare che a Pio XI la guerra, qualsiasi nuova guerra, appare impossibile fisicamente

³¹ Cfr. *Quadragesimo Anno* e le note in proposito di MATTAI G., in *Il lavoro*, cit., pp. 71-74 con testo dell'enciclica.

³² Cfr. *Divini Redemptoris*, enciclica sul comunismo ateo del 19 marzo 1937, in GIORDANI I., *Encicliche sociali dei papi*, Roma, 1958, pp. 599-637.

³³ Oltre l'enciclica ora ricordata, che va contestualizzata alla guerra civile scatenata in Spagna in quel giro di tempo, sono da ricordare l'enciclica *Non abbiamo bisogno* sulla statolatria fascista, del 29 giugno 1931 (vedila in GIORDANI I., cit., pp. 489-519) e la *Mit brennender Sorge* sulle condizioni della Chiesa nel Reich germanico, del 14 marzo 1937 (in GIORDANI I., cit., pp. 571-598).

³⁴ *All. al S. Collegio*, 24 dicembre 1934, IP, pp. 214-215, n. 221.

³⁵ *All. al Concistoro*, 1 aprile 1935, IP, p. 218, n. 226.

e moralmente. La condanna tuttavia si arresta, ancora una volta, alla guerra ingiusta, motivata dal desiderio di conquista, di espansione territoriale e dalla sicurezza nazionale:

«Una guerra che non fosse che di conquista sarebbe evidentemente una guerra ingiusta: ecco qualcosa che passa ogni immaginazione, qualcosa di indicibilmente triste e orribile. Noi non possiamo pensare a una guerra ingiusta: non possiamo ammetterne la possibilità e noi la escludiamo deliberatamente. Non crediamo, non vogliamo credere a una guerra ingiusta»³⁶.

I diritti all'espansione e alla sicurezza, per quel che hanno di giusto, si devono perseguire per altre vie, tentando tutte le altre possibilità, benché difficili da scoprire:

«Una cosa ci sembra fuori luogo: e cioè che se il bisogno di espansione è un fatto di cui si deve tener conto, il diritto alla difesa ha dei limiti e delle moderazioni che esso deve rispettare affinché la difesa sia incolpevole»³⁷.

Infine sarà opportuno richiamare che Pio XI, nonostante abbia sostenuto il diritto degli oppressi da un regime iniquo e violatore dei diritti umani alla resistenza anche violenta, come *extrema ratio*, ne ha anche sottolineato le molteplici condizioni di legittimità³⁸. Per cui guerra e guerriglia, anche nelle meno tristi ipotesi, sono sempre tremende e inumane cose:

«L'uomo che cerca l'uomo per ucciderlo, per ucciderne il maggior numero, per danneggiare lui e le cose sue con mezzi sempre più potenti e micidiali... Che dire poi quando la guerra è tra fratelli? Fu ben detto (dal Manzoni) che il sangue di un solo uomo sparso per mano del suo fratello è troppo per tutti i secoli e per tutta la terra; che dire in presenza delle stragi fraterne che continuamente si annunciano?»³⁹.

Rileggendo questi documenti, anche alla luce dell'odierna coscienza non-violenta, è facile percepirne la carica profetica. Quanto poi al criterio ermeneutico della storia degli effetti, sembra corretto affermare che la resistenza dottrinale sia ai regimi totalitari che alle oligarchie economiche abbia avuto fecondità,

³⁶ All. al congresso delle Infermiere, 27 agosto 1933, IP, p. 221, n. 228.

³⁷ Ivi, p. 222.

³⁸ Cfr. *Nos es muy conocida*, Lettera ai vescovi messicani sulla situazione religiosa del Messico (in GIORDANI I., op. cit., pp. 651-652).

³⁹ All. ai rifugiati spagnoli, 14 settembre, 1936, IP, p. 223, n. 230.

sintonizzandosi con le aspirazioni e tendenze delle coscienze più evolute e accelerando processi di demitizzazione in quelle meno avvedute, rimaste preda del triste fascino del potere, del nazionalismo e del razzismo elitario che, invece, al papa appariva come una

«maledizione... che porta alla sterilità apostolica... impedisce la salvezza delle anime... è in contraddizione con il credo»⁴⁰.

5) Pio XII

Nel suo ventennale pontificato — che vide la terribile conflagrazione della seconda guerra mondiale, il crollo del regime fascista e nazista, la divisione del mondo in blocchi contrapposti, la guerra fredda, l'impresa di Suez e la sanguinosa rivolta di Ungheria — Pio XII riprese con paziente e sofferta diplomazia gli atteggiamenti che già furono cari a Benedetto XV: contestualizzati però alle nuove situazioni storiche e collegati con una dottrina sulla guerra e sulla pace organicamente sviluppata e condotta — a dire del Toschi, in verità assai critico nei confronti di questo papa — alla sua più alta dignità⁴¹.

La neutralità di papa Benedetto diviene in Pio XII, sempre molto preciso e accurato nella scelta del linguaggio, imparzialità cioè «giudizio sulle cose secondo verità e legalità». A sua stessa confessione, gli costò «fatica sovrumana»⁴² tener fede a tale atteggiamento che a molti appariva più diplomatico che profetico ed evangelico. A somiglianza di papa Benedetto egli non tacque di fronte alle gravissime violazioni del diritto internazionale e dei diritti umani, ma senza denunciare i peccatori e gli autori di tali nefandezze. La sua *mens* e il suo tatto diplomatico lo portavano a considerare e valutare con responsabilità le conseguenze negative di una denuncia concreta e particolareggiata. Anche per quanto concerne i crimini commessi contro gli

⁴⁰ *All. alle religiose* di Nostra Signora del Cenacolo, 15 luglio 1938, IP, p. 231, n. 239. Per cenni storici su Pio XI e indicazioni bibliografiche, oltre gli studi citati di JEDIN H., (l.c., pp. 26-32) e di REPGEN K. (l.c., pp. 52-81), si veda anche la commossa empatica testimonianza del Card. CONFALONIERI C., *Pio XI*, in *Gli ultimi papi*, Roma 1980, pp. 15-38.

⁴¹ Cfr. TOSCHI M., cit., p. 83.

⁴² Cit. ricavata da REPGEN K., l.c., p. 83 (che tratta della politica estera di Pio XII da p. 81 a p. 100, in *Storia della Chiesa*, cit., vol. X).

ebrei egli, come più tardi gli venne imputato, non si chiuse in un colpevole silenzio, ma credette in coscienza di dover evitare ogni forma di provocazione che non avrebbe impedito, ma accresciuto, se possibile, le loro già così grandi sventure⁴³.

Al termine del conflitto così spiegava al corpo diplomatico il significato della sua imparzialità:

«In nessuna occasione abbiamo detto una sola parola meno giusta né mancato al nostro dovere di riprovare ogni iniquità, ogni atto degno di biasimo, evitando pure, quando gli stessi fatti l'avrebbero giustificata, questa o quella espressione che facesse più male che bene, soprattutto a quelle popolazioni innocenti curve sotto la sferza dell'oppressore. Noi abbiamo avuto la preoccupazione costante di frenare un conflitto tanto funesto alla povera umanità. È per questo in particolare che, malgrado certe insistenti pressioni tendenziose ci siamo ben guardati dal lasciar sfuggire dalle nostre labbra e dalla nostra penna un solo segno di approvazione e di incoraggiamento contro la Russia nel 1941. Assolutamente nessuno potrà contare sul nostro silenzio fino a tanto che sono in gioco la fede e la civiltà cristiana»⁴⁴.

L'imparzialità sembrò a Pio XII la via migliore per non coinvolgere nel 'turbine pazzo' della guerra Roma e i 'pochi iugeri' della Città del Vaticano e, soprattutto, la *conditio sine qua non* per poter svolgere prima l'assistenza più ampia possibile alle vittime della guerra e poi avere maggior possibilità di ascolto nella riorganizzazione della società internazionale secondo un progetto cristiano.

Limitando il nostro studio ai suoi interventi dottrinali, notiamo che questi, relativamente alla guerra, alla pace e alle istituzioni internazionali, assumono i caratteri di una *summa* organica, a carattere prevalentemente deduttivo, ancorata a una concezione della morale e del diritto naturale, di tipo deontologico, ma non aliena da precisazioni dettagliate e talora casuistiche. Le molte indicazioni relative alla guerra guerreggiata prima e poi alla guerra fredda, e alla guerra atomica, batteriologica e chimica, ABC, come egli si esprime, hanno un denominatore comune: la guerra è ormai da considerarsi un mezzo inetto e sproporzionato per risolvere i conflitti internazionali, quindi

⁴³ Sull'azione diplomatica e caritativa di Pio XII durante il secondo conflitto mondiale cfr.: FERNESOLE P., *La Papauté et la paix du monde*, Paris 1948; DUCLOS P., *Le Vatican et la seconde guerre mondiale*, Paris 1955; TARDINI D., *Pio XII*, 1960; SAMORÉ A., *Pio XII*, in *Gli ultimi papi*, cit., pp. 43-65.

⁴⁴ *All. al Corpo diplomatico*, 25 febbraio 1946, IP, pp. 457-458, n. 571.

bisogna prevenirla e avere anzi il coraggio di dichiarare 'guerra alla guerra'⁴⁵. Tuttavia, tenendo presenti le concrete circostanze del mondo internazionale, il diritto alla difesa va salvaguardato: persone e comunità debbono potersi tutelare nei loro diritti essenziali anche attraverso le armi e la guerra, come *extrema ratio* e, in proposito, un atteggiamento di passiva e inerte neutralità è da escludere come immorale.

Gli interventi di Pio XII però, pur delineandosi come atemporali e deontologici, riflettono le circostanze storiche in cui furono elaborati: i messaggi lanciati durante il conflitto, differiscono da quelli del postguerra e, in particolare, dai discorsi del periodo della guerra fredda, dei fatti d'Ungheria o di situazioni italiane giudicate dal papa estremamente gravi per l'avanzare del comunismo.

Vediamone alcuni.

In uno dei primi radiomessaggi, alla conclusione della guerra civile spagnola, mentre esprime rammarico per 'le rovine accumulate dalla più sanguinosa guerra dei tempi moderni', Pio XII ringrazia Dio per la vittoria di Franco e si dice grato per chi eroicamente si è sacrificato in difesa dei diritti inalienabili di Dio e della religione *anche nei campi di battaglia*⁴⁶.

Nell'imminenza del secondo conflitto mondiale lancia il famoso appello:

«Nulla è perduto con la pace. Tutto può esserlo con la guerra. Ritornino gli uomini a comprendersi. Ritornino a trattare. Trattando con buona volontà e con rispetto dei reciproci diritti si accorgeranno che ai sinceri e fattivi negoziati non è mai precluso un onorevole successo. E si sentiranno grandi — della vera grandezza — se imponendo silenzio alle voci della passione, sia collettiva che privata, e lasciando alla ragione il suo impero, avranno risparmiato il sangue dei fratelli e alla patria rovina»⁴⁷.

⁴⁵ *RM all'Universo*, 24 dicembre 1944 IP, p. 425, nn. 519 e 520: «Nessuno potrebbe salutare questa evoluzione con maggior gaudio di chi già da lungo tempo ha difeso il principio che la teoria della guerra come mezzo adatto e proporzionato per risolvere i conflitti internazionali, è ormai sorpassata».

⁴⁶ *RM alla nazione spagnola*, 16 aprile 1939, IP p. 238, n. 244.

⁴⁷ *RM al mondo*, 24 agosto 1938, IP, p. 250 n. 261. TOSCHI M. (cit., p. 90), forse con eccessiva acribia, fa notare il cambiamento di ausiliare nell'espressione: «nulla è perduto con la pace, tutto *può* essere perduto con la guerra, che tradirebbe la non avversione completa del papa alla guerra, perché prigioniero della teoria della giusta guerra».

Durante la guerra moltiplica gli appelli alla preghiera, alla ricerca delle cause etico-religiose del conflitto, alla umanizzazione delle tragiche conseguenze delle armi sempre più micidiali e di una condotta bellica ispirata al principio della guerra totale, e avanza ampie e dettagliate prospettive per una ricostruzione in senso cristiano della pace e della comunità internazionale⁴⁸.

Guerra totale e guerra di aggressione vengono sempre chiaramente e fortemente condannate come immorali e quali delitti dinanzi a Dio.

La guerra invece di difesa, come già si è detto, appare al papa moralmente lecita quale *extrema ratio* e fatte salve le condizioni elaborate da questa teoria, cui il papa si mantiene fedele, nonostante ne avverta le difficoltà di applicazione nelle concrete circostanze di una guerra moderna che ricorre a mezzi di difesa sempre più raffinati e distruttivi.

Per una guerra di difesa contro un'ingiusta aggressione è dunque lecito anche il cristiano «impugnare strenuamente le armi»⁴⁹. In particolare egli non potrà restare impassibile e neutrale di fronte alle guerre di aggressione che costituiscono «peccato, delitto, attentato contro la maestà di Dio creatore e ordinatore del mondo»⁵⁰. In questo intervento, che è del 1948 e si allinea ad altri in cui il papa tenta un bilancio del secondo conflitto mondiale, Pio XII difende il 'realismo cristiano' della sua concezione di pace, incompatibile con la rassegnazione passiva di fronte all'ingiustizia aggressiva. Un tale atteggiamento non ha fatto altro, nel corso della storia, che «incoraggiare gli autori e i fautori di aggressione». La volontà cristiana di pace, afferma il papa, «è forte come l'acciaio»:

«Essa è di una ben altra tempra che il semplice sentimento di umanità, troppo spesso fatto di pura impressionabilità, che non abborrisce la guerra se non a causa dei suoi orrori e delle sue atrocità; delle sue distruzioni e delle sue conseguenze, o non anche della sua ingiustizia. A un tale sentimento, d'impronta eudaimonistica e utilitaria, e di origine materialistica, manca la salda base di una stretta e incondizionata ob-

⁴⁸ Per un'analisi dei documenti cfr. l'indice sistematico di IP, pp. 15-48, e le buone opere di COSTE R., *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Toulouse 1962 e di HERBERICHS G., *Théorie de la paix selon Pie XII*, Paris 1961.

⁴⁹ *All. ai pellegrini svizzeri*, 16 maggio 1947, IP, p. 477; n. 618.

⁵⁰ RM al mondo, 24 dicembre 1948, IP, p. 518, n. 694.

bligazione. Esso crea quel terreno nel quale allignano l'inganno dello sterile compromesso, il tentativo di salvarsi a spese di altri, e in ogni caso la fortuna dell'aggressore.

Ciò è così vero che né la sola considerazione dei dolori e dei mali derivanti dalla guerra, né l'accurata dosatura dell'azione e del vantaggio, valgono finalmente a determinare, se è moralmente lecito, o anche in talune circostanze concrete obbligatorio, (sempre che vi sia fondata probabilità di buon successo) di respingere con la forza l'aggressore.

Una cosa però è certa: il precetto della pace è di diritto divino. Il suo fine è la protezione dei beni della umanità, in quanto sono beni del Creatore. Ora fra questi beni alcuni sono di tale importanza per la umana convivenza, che la loro difesa contro l'ingiusta aggressione è senza dubbio pienamente legittima. A questa difesa è tenuta anche la solidarietà delle nazioni, che ha il dovere di non lasciare abbandonato il popolo aggredito. La sicurezza che tale dovere non rimarrà inadempito, servirà a scoraggiare l'aggressore e quindi ad evitare la guerra, o almeno, nella peggiore ipotesi, ad abbreviarne la sofferenza»⁵¹.

Abbiamo riferito per esteso il passo perché molto significativamente viene ripreso nel Natale del 1956, dopo l'intervento russo in Ungheria, con questa inequivocabile affermazione:

«È manifesto che nelle presenti circostanze può verificarsi in una nazione il caso in cui, risultato vano ogni sforzo per scongiurarla, la guerra per difendersi efficacemente e con speranza di favorevole successo da ingiusti attacchi, non potrebbe essere illecita».

Ad una guerra di tal genere, difensiva, dichiarata da un governo democratico, in situazione di estrema necessità, non si può lecitamente opporre obiezione di coscienza⁵².

⁵¹ Ivi, pp. 518-519, nn. 694-696. Anche nei confronti della 'guerra fredda' Pio XII applica il principio della guerra giusta: Una guerra fredda 'offensiva' deve essere 'condannata incondizionatamente dalla morale'. Ma quando l'offesa si verifica «l'aggressito o gli aggrediti pacifici hanno non soltanto il diritto, ma anche il dovere di difendersi. Nessuno Stato e nessun gruppo di stati può accettare tranquillamente la servitù politica e la rovina economica. Al bene comune dei loro popoli devono assicurare la difesa... Anche nella questione della guerra fredda il pensiero del cattolico e della chiesa è realistico. La Chiesa crede nella pace e non si stancherà di ricordare agli uomini di Stato responsabili e ai politici che anche le complicazioni politiche ed economiche odierne possono essere risolte amichevolmente con la buona volontà di tutte le parti interessate. D'altra parte la Chiesa deve tener conto delle potenze oscure che hanno sempre operato nella storia. Questo è anche il motivo per cui essa diffida di ogni propaganda pacifista nella quale si abusa della parola pace per dissimulare scopi inconfessati». *All. al Movimento «Pax Christi»*, 13 settembre 1952, IP, pp. 560-561. Troppo presenti le 'forze oscure' e obliate le forze luminose che appellano alla concreta possibilità di una resistenza non-violenta all'aggressione ingiusta.

⁵² RM 24 dicembre 1956, in *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII*, Tip. Poliglotta Vaticana, vol. XVIII, p. 738.

Il papa appare talmente legato alla concezione della giusta guerra di difesa che anche la stessa guerra ABC, e la collaborazione ad essa da parte di medici cattolici (oltre che ovviamente dei soldati), non gli appare illecita quando sia rivolta alla difesa di valori sostanziali, gravissimamente lesi, purché ci sia previsione di buon successo e i mezzi di difesa ABC siano ancora controllabili. Quando invece tali armi causano

«una estensione tale del male che esso sfugge completamente al controllo dell'uomo, la sua utilizzazione deve essere rigettata come immorale. Qui non si tratta più di 'difesa' contro l'ingiustizia e di 'salvaguardia' necessaria di possessi legittimi, bensì dell'annichilamento puro e semplice di tutta la vita umana entro il raggio di azione. Questo non è permesso a nessun titolo»⁵³.

La teoria della giusta guerra, della condanna della guerra di aggressione e della guerra 'totale' (sia essa difensiva o offensiva), va inquadrata nell'ambito più ampio della dottrina della pace e del nuovo ordine internazionale, dell'organizzazione sovranazionale dei popoli: questioni a cui Pio XII ha dato il meglio delle sue riflessioni che portano ai più alti sviluppi le concezioni dell'internazionalismo cattolico, già anticipato, in contesto diverso, soprattutto dal Vitoria⁵⁴.

Muovendosi nell'ambito di una ecclesiologia tradizionale, Pio XII ha ritenuto che fosse compito della chiesa indicare le soluzioni per i grandi temi della convivenza e dell'organizzazione dei popoli e in particolare di additare i presupposti morali fondamentali di una vera e stabile pace.

Nell'assolvere questo grandioso compito, il papa esamina anche le cause della guerra e dei conflitti, ma sempre in chiave etico-religiosa.

I presupposti del nuovo ordine pacifico sono dedotti dal diritto naturale e dalla legge morale, concepiti come un insieme organico di principi deontologici assoluti e di norme divine, che concernono:

- libertà e sicurezza dei popoli;
- tutela delle minoranze;

⁵³ *All. al Congresso di medicina mondiale*, 30 sett. 1954, IP, p. 578, n. 813; vedi anche *I'All. ai medici militari* del 19 ottobre 1953 (IP, pp. 569-560) e il RM del 24 dicembre 1955 (IP, pp. 594-597).

⁵⁴ Il collegamento della concezione internazionalista di Pio XII con la prospettive del Vitoria è sottolineato da TOSCHI M., cit., p. 86 ss.

- giusta ripartizione delle materie prime;
- eliminazione della guerra 'totale', della sfrenata corsa agli armamenti; ristabilimento della funzione vitale e morale della norma *pacta sunt servanda*;
- eliminazione della persecuzione della chiesa;
- ristabilimento di organizzazioni internazionali che garantiscano la pace⁵⁵.

Sarebbe ingenuo negare l'entusiasmo che allora, soprattutto in noi giovani, suscitavano questi presupposti di un nuovo ordine internazionale, presentati attraverso l'affascinante penna di Guido Gonella. Rileggendoli, alla luce dell'attuale contesto e, soprattutto, della nuova ecclesiologia conciliare avvertiamo che il progetto di società cristiana peccava di astrattismo, in quanto non teneva nel debito conto il pluralismo ideologico e religioso del mondo, privilegiava troppo i responsabili ad alto livello, trascurava l'analisi strutturale dei conflitti e l'apporto delle scienze umane per individuarne le cause.

Inoltre la mediazione del diritto naturale, concepito come immutabile nella sua sostanza, determinava una *dottrina sociale* della società civile, della famiglia e della comunità internazionale a carattere fissista, fornendo a queste articolazioni del sociale una sorta di «assolutezza travalicante ogni mutar di tempi»⁵⁶. L'appello poi alla *crociata* per la costruzione di un nuovo ordine politico e internazionale, per una nuova «nobile società che abbia il suo incrollabile centro di gravitazione nella legge divina»⁵⁷, oggi appare un astratto progetto di impossibile riedizione della *societas christiana*.

Infine, la concezione della pace di Pio XII non rivela adeguato spessore evangelico, in quanto, nonostante i consueti riferimenti neotestamentari, appare eccessivamente legata al diritto naturale interpretato in maniera troppo contenutistica e deontologica.

Per quanto concerne la guerra, anche se l'influenza di persone in cui egli riponeva molta fiducia (P. Gundlach, Gedda, P. Lombardi e altri che ispiravano la loro azione al *fiat iustitia et pereat mundus* e al *meglio morti che rossi*) non sia giunta

⁵⁵ Cfr. *All. Natalizia* del 24 dicembre 1939 (cinque punti per una giusta pace internazionale); RM per il Natale 1941 (su il Nuovo Ordine internazionale); RM per il Natale 1948, ecc. (si vedano i testi in GIORDANI I., cit.).

⁵⁶ RM per il Natale 1942, in GIORDANI I., cit., p. 752, n. 6.

⁵⁷ Ibid. p. 767.

a fargli accettare la prospettiva di una guerra difensiva ABC, tuttavia ha attenuato il vigore del 'non uccidere' cristiano e gli ha fatto sopravvalutare sia il male del comunismo che gli *aggettivi* (guerra giusta, ingiusta, aggressiva, difensiva, vita umana colpevole, innocente) i quali finiscono col far dimenticare il valore dei sostantivi.

6) Giovanni XXIII: la svolta che prepara il concilio.

Per comprendere la sorprendente svolta del breve pontificato di papa Giovanni dobbiamo contestualizzarlo: sistema bipolare, equilibrio del terrore, diseguaglianza tra le nazioni, posta del terzo mondo in gioco e inettitudine dell'ONU di fronte a questi problemi, ecco alcuni dei profili principali che presentava il mondo internazionale negli anni 60.

Già dai suoi primi interventi si capisce che, pur conservando certi termini, come quello di dottrina sociale della chiesa, metodologia e contenuti variano. Egli non si dimostra preoccupato soltanto della verità assoluta all'interno di un mondo pluralistico, ma principalmente della veridicità del rapporto tra gli uomini, del dialogo, dell'accoglienza rivolta a tutti.

«Poggiando sulla speranza del giudizio razionale e dell'amore tra gli uomini, il papa ottimista crede nella realizzazione della veridicità nei rapporti umani come elemento possibile di ogni conoscenza di verità. La verità quindi non è più un puro '*depositum*', posseduto, custodito e autoritariamente interpretato; la verità si realizza piuttosto nella libertà dell'uomo come processo sociale di ritrovamento di verità»⁵⁸.

Adottando una metodologia induttiva, giunge a individuare meglio le ragioni strutturali dei conflitti, in particolare il gigantesco squilibrio Nord-Sud che forma l'oggetto principale della *Mater et Magistra*, seme fecondo della *Populorum Progressio* del suo successore.

Sulla guerra il discorso è breve, ma profetico, come vedremo: mentre lungo ed evangelico quello della pace che non appare più al papa un semplice capitolo della dottrina sociale della chiesa, ma come la sostanza portante del messaggio evange-

⁵⁸ WEBER W., *Società e stato problemi della chiesa*, in *Storia della chiesa*, cit., vol. X, p. 170.

lico che la chiesa è chiamata ad annunziare e attualizzare⁵⁹.

Il secolare discorso teologico, etico e giuridico sulle condizioni di guerra giusta, portato al suo più alto sviluppo da Pio XII, tributo doloroso pagato a una situazione di peccato, sembra interessare poco papa Giovanni, il quale in tema di guerra fa un solo, ma originale e decisivo pronunciamento. Meglio dei contemporanei del papa, oggi noi siamo in grado di rilevarne la profetica sagacia: esso è l'espressione cristiana della consapevolezza (anche laica) che la questione della pace e della guerra va affrontata con mentalità completamente nuova.

La scoperta della fissione dell'atomo e le sconvolgenti stragi di Hiroshima e Nagasaki impongono una netta rottura con vecchie teorie, come quella della guerra giusta, e la decisa condanna di ogni conflitto atomico che, per le sue dimensioni distruttive, oltrepassa ogni misura di legittima difesa e costringe a dichiarare assurda ogni guerra: ecco in proposito la famosa dichiarazione della *Pacem in Terris* (n. 45) che elenca tra i 'segni del tempo' la persuasione, sempre più diffusa, che

«le eventuali controversie tra i popoli non debbano essere risolte con il ricorso alle armi; ma invece attraverso il negoziato. Vero è che sul terreno storico quella persuasione è piuttosto in rapporto con la forza terribilmente distruttiva delle armi moderne; ed è alimentata dall'orrore che suscita nell'animo anche solo il pensiero delle distruzioni immani e dei dolori immensi che l'uso di quelle armi apporterebbe alla famiglia umana; per cui riesce quasi impossibile pensare (*alienum est a ratione*, recita il testo latino) che la guerra nell'era atomica possa essere utilizzata come strumento di giustizia»⁶⁰.

Il lungo discorso sulla pace poggia sul famoso 'quadrilatero giovanneo' e si articola sul tema dell'ordine, dal momento che la pace è tranquillità dell'ordine.

La pace tra tutti i popoli esige: la verità come fondamento, la giustizia come norma, l'amore come forza motrice, la libertà come clima⁶¹.

⁵⁹ Cfr. TOSCHI M., cit., p. 98; per ulteriori sviluppi cfr. ALBERIGO A. e G., *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, Brescia 1978 (con ampia antologia di scritti di papa Roncalli); per una testimonianza personale vedi CAPOVILLA L. F., *Giovanni XXIII*, in *Gli ultimi papi*, cit., pp. 71-105.

⁶⁰ PiT 43: vedi testo latino e italiano in *Enchiridion Vaticanum* (EV), 2, *Documenti ufficiali della S. Sede 1963-1967*, Bologna ¹⁰1977, pp. 79-81. Si noti l'attenuazione, forse non casuale, del vigore del testo latino (*Quare aetate hac nostra quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda*) nella traduzione italiana.

⁶¹ Cf. PiT 18 (l.c., p. 35).

Nelle sue quattro sezioni il documento, con linguaggio piano e acculturato, esplicita lo spessore dei contenuti che questi termini, spesso triti dall'uso o piegati dalle ideologie ad ambigui sensi, vogliono esprimere.

Verità e giustizia esigono in primo luogo *ordine tra le persone* e quindi il riconoscimento dei diritti delle persone e dei gruppi, delle comunità nazionali e degli uomini che le reggono.

L'amore integra la giustizia e diviene solidarietà operante tra le persone e le comunità; la libertà impedisce le oppressioni e le tirannidi, mentre favorisce dialogo e intese tra persone e gruppi benché di diversa ispirazione ideologica.

Il clima del tempo può avere favorito l'ottimismo di papa Giovanni, ma i principi stabiliti hanno rivelato fecondità storica anche se hanno trovato difficoltà a realizzarsi in un contesto attraversato da crisi profonde e da sfiducia: voglio dire la distinzione tra errante e errore; la valutazione dei movimenti non tanto sulla base delle ideologie da cui hanno preso le mosse che, una volta elaborate restano sempre le stesse, ma su quello che in realtà i movimenti pensano, scelgono e sono⁶².

L'attenzione poi ai 'segni del tempo' è l'altro principio che si doveva rivelare ricco di fecondità storica, in quanto consentiva di superare il deduttivismo e il ricorso privilegiato al diritto naturale.

L'enorme eco che allora ebbe il documento è un segno che la gente ne percepì la carica innovatrice e profetica, soprattutto per quanto riguarda antropologia, ecclesiologia, rapporto chiesa e mondo, nonché la sintonia perfetta con le aspirazioni di tutti gli uomini di buona volontà cui il documento per la prima volta si dirigeva.

È ovvio che il mutato contesto di oggi e ulteriori acquisizioni socio-culturali e teologiche esigono una riscrittura della PiT, che appare ancora troppo legata a una concezione piuttosto statica dell'ordine e dell'autorità. Tra i diritti manca il diritto al dissenso, non si fa cenno all'obiezione di coscienza e alle dinamiche della liberazione e del volontariato. Tuttavia la PiT per la sua metodologia e l'afflato evangelico che la pervade, appare ancora oggi come un manifesto della non-violenza cristiana, in quanto ne contiene i germi che hanno continuato a feconda-

⁶² PiT 57 (l.c. pp. 97-99).

re la cultura e a stimolare, attraverso lentezze e vischiosità, la riflessione teologica e le successive indicazioni magisteriali⁶³.

7) La pace nel Vaticano II

La cultura della guerra e il militarismo a cui la chiesa aveva dato in passato il suo appoggio attraverso alleanze con il potere politico ed economico, per creare condizioni propizie alla evangelizzazione, e attraverso una concezione di chiesa rigidamente accentrata e gerarchica⁶⁴, lungi dal poter trovare pezzi d'appoggio nel Vaticano II, vengono dai suoi testi contraddette e superate.

Poiché alla storia della redazione della *Gaudium et Spes* e alla attenta esegesi del testo conciliare, relativo alla pace e alla guerra, sono stati già dedicati molteplici e importanti studi, mi permetterò rinviando a questi, di essere molto sintetico.

La GS, a somiglianza della PiT, apre significativamente con una teologia della pace di ispirazione biblica, positiva e dinamica, che non ignora i conflitti e costituisce pertanto un obiettivo da perseguire incessantemente, in stretto collegamento con la giustizia e la solidarietà fraterna.

Questa pace positiva che non è semplice tregua tra le guerre, né struttura stabilita una volta per sempre, ma 'edificio in continua costruzione':

«È immagine ed effetto della pace di Cristo che promana dal Padre. Il Figlio incarnato infatti, principe della pace, per mezzo della sua croce ha riconciliato tutti gli uomini con Dio e ristabilendo l'unità di tutti in un solo popolo e in un solo corpo, ha ucciso nella sua carne l'odio e, dopo il trionfo della sua risurrezione, ha diffuso lo Spirito di amore nel cuore degli uomini» (GS 78; EV n. 1589)⁶⁵.

⁶³ La PiT è stata siglata l'11 aprile 1963, dopo la felice composizione della gravissima crisi di Cuba, al quale esito, come riconobbe lo stesso Kruscev, il papa diede un contributo decisivo. Per un commento ai famosi passi dell'enciclica ricordati nel testo (PiT 57, l.c., pp. 97-99) si vedano: LALANDE B., *Enciclica PiT, Commento*, Roma 1965; AA. VV., *Nuovi saggi sulla PiT*, Milano 1973; Card. ROY M., Pres. Comm. Pont. 'Iustitia et Pax', *Nous fêtons aujourd'hui*. Riflessioni nel X anniversario della PiT (7 aprile 1973), in EV, cit., 4, pp. 1513-1595. Ricorrendo quest'anno il XX anniversario della PiT, le commemorazioni e i convegni non sono pochi: per un saggio divulgativo vedi CAPOVILLA L.F. e MATTAI G., in «Il Messaggero di S. Antonio» aprile 1983, pp. 26-29.

⁶⁴ Cfr. TOSCHI M., cit., p. 35 ss.

⁶⁵ Sul testo della GS (vedilo in EV, 1, pp. 772-965) per il tema che ci interessa (nn. 77-90) cfr. TUCCI R., *Introduzione storico-dottrinale alla costituzione pastorale GS*,

Nonostante i travagli attraversati per giungere, *in angustia temporis*, alla stesura definitiva del testo, del quale è stato detto che rappresenta il coraggio delle cose incompiute, la GS appella autorevolmente i credenti a convertirsi radicalmente alla pace con Dio quale fonte della pace sulla terra, e a superare ricorrendo a mezzi che non siano quelli violenti della lotta armata, la minaccia della guerra e della violenza sotto la quale gli uomini in quanto peccatori continuano a trovarsi fino alla venuta di Cristo.

Dopo questa stimolante introduzione si aprono i paragrafi dedicati alle considerazioni realistiche e storiche che vanno ovviamente ambientate nel contesto degli anni '60. Da un lato la recentissima memoria della PiT stimolava i padri conciliari ad affrontare l'argomento della difesa dei popoli con mentalità completamente nuova (GS 80, con rinvio in nota al passo della PiT), considerando anche l'enorme raffinatezza delle armi moderne e il loro enorme potere distruttivo; dall'altro emergevano le istanze realistiche della legittimità di una 'difesa' contro aggressioni esterne ancora possibili, dato lo stato disorganico della società internazionale e della conseguente responsabilità morale dei capi di stato in ordine alla tutela dei popoli loro affidati.

Contemperare le due esigenze non era facile: di qui l'impressione di un certo oscillare del testo tra la spinta profetica che urge in direzione di una condanna assoluta della guerra e la considerazione realistica delle situazioni attuali della comunità internazionale ancora tanto lontana dall'ideale organico di giustizia e solidarietà, che gli ultimi paragrafi del documento tentano di delineare.

Comunque il riconoscimento del diritto di legittima difesa — sul quale i teologi e gli esperti sono invitati a riflettere per indicarne modalità concrete di realizzazione *anche non armate e violente* quando ciò si possa fare senza pregiudizio dei diritti umani di persone, gravemente violati (Cfr. GS 78; EV n. 1591) — non è illimitato. Richiamiamo due aspetti molto importanti:

in *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Torino 1966, pp. 120-125; SIGMOND R., *La promozione della pace e la comunità dei popoli*, ivi, pp. 1055-1124; LA VALLE R., *La vita nella comunità politica*, in AA.VV., *La chiesa nel mondo d'oggi*, Firenze 1966, pp. 474-502; DE RIEDMATTEN H., *I problemi della pace e della guerra*, ivi, pp. 503-513. Per commenti di oggi si veda CHIAVACCI E., *L'attuale riflessione teologico-morale su pace e armamenti in Il problema degli armamenti*. Aspetti economici e aspetti etico-morali, Milano 1980, pp. 147-152; MATTAI G., *Pace, guerra, difesa nonviolenta*, in «Aggiornamenti Sociali», 34 (1983), pp. 15-16.

il testo, a differenza del titolo, non parla di guerra ma solo di legittima difesa (GS 79; EV n. 1596). Inoltre il linguaggio, sempre pastoralmente disteso, si fa improvvisamente forte e vibrante, nell'enunciare i limiti di questa autodifesa con recise condanne che sono forse le uniche pronunciate dal Vaticano II:

«Le azioni che deliberatamente si oppongono a quei principi (del diritto naturale), e gli ordini che tali azioni prescrivono, sono crimini, nè l'obbedienza cieca può scusare coloro che li eseguono. Tra queste azioni vanno annoverati i metodi sistematici di sterminio di un intero popolo, di una nazione o di una minoranza etnica: orrendi delitti che vanno condannati con estremo vigore. Deve invece essere approvato al massimo il coraggio di coloro, i quali non temono di resistere apertamente a quelli che ordinano tali azioni» (GS 79; EV n. 1594).

E più avanti in tema di guerra totale:

«Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità da condannare con fermezza e senza esitazione» (GS 8; EV n. 1601).

Del pari, nei confronti della corsa agli armamenti, si dichiara:

«È necessario pertanto ancora una volta dichiarare: la corsa agli armamenti è una gravissima piaga dell'umanità che danneggia in modo intollerabile i poveri; e c'è molto da temere che, se una tale corsa continuerà, produrrà un giorno tutte le stragi delle quali già va preparando i mezzi» (GS 81; EV n. 1605).

A queste proposizioni di chiaro accento profetico se ne allineano altre deboli e incerte. Al numero 79, che tratta del dovere di mitigare l'inumanità della guerra, troviamo infelicamente collocato un cenno agli obiettori di coscienza in termini paternalistici di permissività, che rivelano l'im maturità di molte comunità ecclesiali e dei loro interpreti nei confronti dell'obiezione al servizio militare:

«sembra conforme ad equità che le leggi provvedano con umanità al caso di coloro che, per motivi di coscienza, rifiutano l'uso delle armi, purché accettino qualche altra forma di servizio della comunità umana» (GS 79; EV n. 1595).

Sorprende la mancanza di qualsiasi accenno alla prassi della chiesa dei primi secoli, e alle motivazioni evangeliche della non-violenza sottese al rifiuto, nonché l'oblio di quelle gravi riserve alla coscrizione obbligatoria già avanzate come si è detto

da Benedetto XV. La cultura di pace, di cui la GS è espressione, avrebbe postulato non tolleranza per l'obiezione di coscienza e approvazione in positivo di coloro che si dedicano alla vita militare (come è detto al termine del numero 79), ma la chiara inversione delle prospettive: tolleranza dell'esercito e approvazione positiva di obiettori di coscienza, motivati dalla non-violenza evangelica e disposti al servizio civile alternativo, prestato soprattutto là dove allignano le radici economico-sociali dei conflitti.

A questo proposito la GS sottolinea la doverosità etica di un impegno degli stati, delle istituzioni internazionali e delle chiese cristiane per superare il gravissimo squilibrio tra Nord e Sud, causa strutturale di guerra. Si noti però che i padri conciliari, mentre hanno condannato la corsa agli armamenti, anche perché aggrava tale squilibrio, hanno invece assunto un prudentiale atteggiamento di *epochè* nei confronti della oggi così dibattuta questione della valutazione etica della *deterrenza*: «Qualunque cosa si debba pensare di questo metodo dissuasivo, si convincano gli uomini... ecc.» (GS 81; EV n. 1604). In tema di disarmo il testo riprende le indicazioni della PiT con una espressione il cui testo latino suona così (GS 82; EV n. 1607):

«Omnibus adlaborandum est ut cursus ad arma apparanda finem tandem habeat: ut diminutio armorum re incipiat, non unilateraliter quidem sed pari passu ex conducto progrediatur, veris efficacibusque cautionibus munita».

Non è ben chiaro se quell'*unilateraliter* si riferisca sia all'inizio che al prosieguo di un disarmo efficace. Christopher Butler, che fu uno dei redattori principali di questo testo, attualmente vescovo ausiliare a Westminster, intervistato dal teologo americano James W. Douglas, ha fatto questa dichiarazione:

«Le traduzioni inglesi e francesi alterano il senso della frase e, quindi, egli rifiuta in modo assoluto l'uso fattone per condannare l'inizio di una disarmo unilaterale e per giustificare il semplice possesso delle armi di distruzione indiscriminata fino a quando l'avversario non disarmi. Tale interpretazione è abusiva e contraria alle intenzioni della commissione che ha redatto il testo e allo spirito della *Gaudium* nel suo complesso. Sarebbe quindi auspicabile una traduzione più fedele che lasci aperta ogni possibilità alle iniziative di disarmo anche unilaterali»⁶⁶.

⁶⁶ Cfr. DOUGLAS J.W., *The Non-violent Cross*, New York, 1980, pp. 124-125.

8) La pace in Paolo VI

Per cogliere gli sviluppi che la dottrina conciliare assume nell'insegnamento di Paolo VI è necessario rifarsi in modo particolare al discorso all'assemblea dell'ONU del 4 ottobre 1965, ai messaggi che per ben undici volte (1968-1978) indirizzò al mondo in occasione della giornata mondiale per la pace, alla *Populorum Progressio* (1967), al documento *La Santa Sede e il disarmo* presentato all'ONU nel 1976, che è un riflesso dell'insegnamento e dell'azione di papa Montini e quello, con lo stesso titolo, sottoscritto dal papa, inviato all'ONU nel 1978⁶⁷.

Nell'analizzare i messaggi per la giornata mondiale della pace, in una introduzione abbastanza attenta, che mette in rilievo i riferimenti ideologico-culturali, il quadro organico, i collegamenti e la teologia della pace che in essi emerge, rilevavo un felice connubio, per quanto sofferto, tra profezia e realismo nel pensiero di Paolo VI⁶⁸.

Altri invece ritengono che nella difficile scelta tra profezia e diplomazia Paolo VI sia rimasto ancora troppo vincolato a considerazioni che fanno di compromesso con la storia⁶⁹: di qui una certa sua diffidenza nei confronti di pacifismi oltranzisti e radicali, dei disarmi unilaterali e non reciprocamente controllati, di illusioni utopistiche:

«Fin tanto che l'uomo rimarrà l'essere debole, mutevole e perfino cat-

⁶⁷ Vedi il testo dei documenti surricordati in EV, 1, *Discorso all'ONU*, pp. 220-239; *Paolo VI: Messaggi per la 'Giornata della pace'*, Bologna 1980 (a cura di LORA E., con ampia introduzione di MATTAI G.); *Populorum Progressio*, in EV 2, pp. 876-955; *Justitia et Pax, La S. Sede e il disarmo*, EV 5, pp. 1273-1303; Paolo VI, *La S. Sede e il disarmo*, EV 6, pp. 565-581.

⁶⁸ Cfr. MATTAI G., *Introduzione ai Messaggi per la 'Giornata della pace'*, cit., p. 23.

⁶⁹ Così la pensa, ad es., TOSCHI M., cit., nel paragrafo significativamente intitolato, *Paolo VI: la difficile scelta tra diplomazia e profezia*, pp. 112-124. L'a. rileva inoltre nei documenti di Paolo VI un forte dualismo di ambiti tra la parte razionale di tipo morale, piuttosto astratta, e la parte evangelica, assai ridotta e riservata solo ai credenti. I due discorsi gli appaiono senza soluzione di continuità, per cui l'evangelo risulterebbe semplice aggiunta alla parola umana sapienziale (vedi p. 123). Anche nella raccolta antologica MATTAI G. - CAVAGNA A., *Il disarmo e la pace*, 1982, nell'insegnamento di Paolo VI si ravvisa contrasto tra le indicazioni di fondo, perseguite con decisione e tenacia, e gli orientamenti pratici che, per amore di realismo, risultano arretrati rispetto al pensiero conciliare e difficilmente conciliabili con le indicazioni di principio (p. 92).

tivo come sovente si mostra, le *armi difensive* saranno purtroppo necessarie»⁷⁰.

«Quanta incoscienza si trova a volte nel cuore stesso di talune manifestazioni che si dichiarano pacifiste! E quante menzogne e manovre dominatrici si nascondono sotto determinate pretese di pace»⁷¹.

«La pace... non è segno puramente ideale, non è utopia attraente ma infeconda e irraggiungibile.. Non è la pace uno stato di atarassia pubblica, in cui chi ne gode è dispensato da ogni cura, e può concedersi una beatitudine stabile e tranquilla, che più sa di inerzia e di edonismo, che non di vigore vigilante e operoso»⁷².

Dopo aver sottolineato che la corsa agli armamenti è un pericolo, un'ingiustizia, un errore, una colpa, una pazzia, il documento sul disarmo del 1976, richiama i criteri che ne garantiscono secondo il magistero di Paolo VI, giustizia ed efficacia: disarmo reciproco, simultaneo, garantito istituzionalmente.

«Il disarmo militare — aveva infatti affermato Paolo VI nel messaggio per la pace del 1976 — per non costituire un imperdonabile errore di impossibile ottimismo, di cieca ingenuità, di eccitante occasione propizia all'altrui prepotenza dovrebbe essere comune e generale. Il disarmo o è di tutti, o è un delitto di mancata difesa: la spada nel concerto dell'umana convivenza storica e concreta, non ha forse la sua ragion d'essere, per la giustizia, per la pace? (cfr. Rom 13,4). Sì, dobbiamo ammetterlo»⁷³.

È innegabile che espressioni come quelle citate e i frequenti richiami alla realtà abbiano indotto a ravvisare nel pensiero di Paolo VI sulla pace la presenza di remore che gli hanno impedito di portare a fondo le splendide intuizioni della *Ecclesiam Suam* e della *Populorum Progressio*⁷⁴.

Tuttavia è bene non dimenticare gli stimolanti interrogativi

⁷⁰ Paolo VI, *Discorso all'ONU*, l.c., p. [233], 388*. È significativo questo emergere della considerazione realistica all'interno di un discorso che contiene l'appello di fondo forse più vibrante e profetico lanciato da Paolo VI in direzione della pace: «Mai più gli uni contro gli altri... Non più la guerra, non più la guerra! La pace, la pace deve guidare la sorte dei popoli e dell'intera umanità» (l.c. p. 229, n. 384).

⁷¹ *All. ai vecchi combattenti* dei paesi d'Europa (in AAS 63, 1971, p. 882).

⁷² GMP 1978, in *Paolo VI, I messaggi per la 'GMP'*, cit., pp. 142-143.

⁷³ GMP 1976, ivi, p. 125.

⁷⁴ Nella *Ecclesiam suam* e nella *Populorum Progressio* la pace assume spessore biblico-teologico e socio-culturale: nel primo documento infatti il nome e la via della pace sono identificati nel dialogo *ad intra* e *ad extra ecclesiae*, tra persone e popoli, (Cfr. ES in EV, 2, pp. 287-288, n. 204) e nel secondo il nome (cioè la sostanza umana e visibile) della pace viene riposto nello sviluppo integrale dei popoli (cfr. PP in EV, 2, p. 947, n. 1121).

che Paolo VI continuamente si poneva anche nei confronti della strategia tradizionale della chiesa in tema di disarmo: interrogativi che, a mio avviso, rivelano la profondità della sua tensione profetica e della sua fede in quella autentica utopia che, secondo quanto affermava nella *Octogesima Adveniens*, viene dallo Spirito per sconvolgere le nostre fragili sicurezze (OA 37; EV 4, p. 473, n. 760).

«Ma non è entrata nel mondo una dinamica trasformatrice, una speranza non più inverosimile, un progresso nuovo ed effettivo, una storia futura e sognata che può farsi presente e reale...?

Non è più semplice ed ingenua e pericolosa utopia... Del resto non ha avuto il nostro tempo un esempio di ciò che può fare un debole uomo, solo armato del principio della non-violenza, Gandhi, per riscattare una nazione di centinaia di milioni di esseri umani alla libertà e dignità di un popolo nuovo? *La civiltà cammina al seguito di una pace armata soltanto di un ramo d'olivo*»⁷⁵.

Alla luce di questa profonda constatazione mi sembra di poter affermare che, anche nel già citato documento sul disarmo, tutta una serie di interrogativi, così cari a Paolo VI, siano a lui attribuibili: interrogativi molti significativi perché esprimono dubbi circa l'efficacia di un disarmo accompagnato da tanti aggettivi:

«La storia di questi aggettivi (disarmo reciproco, simultaneo, garantito istituzionalmente) è legato a un contesto preciso, contrassegnato dalla concezione della sovranità assoluta degli stati. È ispirata da un'atmosfera di reciproca diffidenza, che comportava il possesso delle armi e l'esercizio di una certa cautela... Bisogna tuttavia attenersi letteralmente ai criteri tradizionali del disarmo indipendentemente dalla solidità della motivazione? L'insuccesso del disarmo non è forse dovuto ad una ripetizione pura e semplice dei criteri giuridici e politici del passato? Ad una specie di entità giuridica immutabile che le potenze interessate tengono in serbo per ritardare la soluzione di questo delicato problema? La chiesa dal canto suo può rimanere ferma alle sue raccomandazioni e al suo insegnamento tradizionale? Non bisogna forse trovare altre soluzioni per uscire da questo circolo vizioso e sfuggire al laccio della diffidenza?... Se la guerra è la congiunzione di due paure, la pace non sarebbe forse il risultato di due atti di fiducia ristabiliti o da ristabilire al più presto possibile, prima di mettere in moto il processo dell'*escalation* militare e al fine di limitarla?... L'ora che noi viviamo non si presta forse a un tal genere di prospettiva?»⁷⁶.

⁷⁵ GMP 1976, l.c., pp. 126-127.

⁷⁶ La S. Sede e il disarmo, in EV, 5, pp. 1287-1288.

9) Giovanni Paolo II

Difficile condensare un insegnamento così ampio come quello dell'attuale pontefice che, in tanti paesi, ha disseminato con tanta abbondanza la sua parola.

In tema di guerra e pace i suoi insegnamenti sembrano così sintetizzabili:

- a) condanna della violenza da qualunque parte essa provenga;
- b) condanna in linea di principio della guerra, sia convenzionale che nucleare, sia difensiva che offensiva;
- c) apprezzamento del principio nobilissimo della non-violenza cristiana e del dialogo, come via alla pace;
- d) concessioni, in vista di situazioni contingenti, al principio della legittima difesa e alla deterrenza nucleare.

a) Condanna della violenza

«Proclamo con la forza della mia fede in Cristo e con la coscienza della mia missione che la violenza è un male, che la violenza è innaccettabile come soluzione dei problemi, che la violenza è indegna dell'uomo. La violenza è una menzogna, poiché va contro la verità della nostra fede, la verità della nostra umanità. La violenza distrugge ciò che essa vorrebbe difendere: la dignità, la vita, la libertà degli esseri umani. La violenza è un crimine contro l'umanità poiché distrugge il reale tessuto dell'umanità»⁷⁷.

Queste parole contenute nell'omelia pronunciata a Drogheda (Irlanda) avevano un riferimento preciso alla lotta terroristica che, senza esclusione di colpi, per motivi politico-religiosi, in buona parte opinabili e discutibili, viene combattuta tra cattolici e protestanti. La condanna sul piano morale è stata apprezzata dai movimenti pacifisti. Eguale — e, a detta di alcuni, ancor più forte condanna — Giovanni Paolo II ha espresso in America Latina, anche nei confronti della resistenza armata che i poveri, oppressi da pesantissime dittature, tentano di opporre a queste, sia pure con scarsa possibilità di riuscita:

«È urgente seppellire la violenza, che tante vittime ha fatto in questa come in altre nazioni. Come? Con una vera conversione a Cristo. Con una riconciliazione capace di affratellare quanti sono oggi separati da

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* a Drogheda del 29 settembre 1979, in «Regno-Documenti» 24 (1979) fasc. 19, p. 436.

steccati politici, sociali, economici e ideologici. Con meccanismi e strumenti di *autentica partecipazione nel campo economico e sociale*, con la possibilità offerta a tutti di accedere ai beni della terra, con la possibilità di realizzarsi nel lavoro; in una parola con l'*applicazione della dottrina sociale della chiesa*. È in tutto ciò che si inserisce un valido e generoso sforzo a favore della giustizia, da cui mai si può prescindere. Tutto ciò in un clima di rinunzia alla violenza»⁷⁸.

Questi ardenti appelli alla giustizia sociale e alla rinunzia alla violenza sono giunti sgraditi: i primi a quanti hanno creduto di ravvisarvi un cedimento a ideologie di sinistra; i secondi a quei movimenti pacifisti che ritengono, sulla base di precise analisi storiche, non sia possibile assimilare univocamente ogni violenza rivoluzionaria: la resistenza armata dei poveri, se pur contestabile in base all'indicativo-meta della non-violenza evangelica, non sembra ad essi — anche sulle tracce di una finora non smentita dottrina etica che la giustifica a certe condizioni — condannabile sul piano etico-storico.

In particolare si è insistito sul fatto che una condanna del genere risulta funzionale ai potenti sfruttatori, mentre nuoce alla causa degli oppressi.

Pur consapevole dell'anima di verità che questi accenti critici contengono, chi scrive è d'avviso che, in linea di principio, il papa abbia avuto buone ragioni per richiamare tutti a una lineare coerenza: chi condanna la guerra non deve avere esitazioni, pur con tutte le cautele sul piano storico che evitino indebite strumentalizzazioni da parte degli oppressori, a condannare anche le *guerriglie* e le *resistenze armate*, oggi manipolate dalle super potenze ed esposte ai rischi di degradazioni crociate-sche⁷⁹, quando siano condotte con spirito di vendetta implacabile, odio al nemico e senza volontà di riconciliazione. Tale valutazione però non comporta giudizio negativo sui poveri che, in situazioni di estrema gravità, cedano a quella che Paolo VI definiva la 'loro collera'.

⁷⁸ *Omelia* a S. Salvador del 6 marzo 1983, in «Regno-Documenti» 28 (1983) fasc. 7, p. 217.

⁷⁹ Cfr. GISMONDI G., *Terrorismo e coscienza cristiana*, Torino 1979, pp. 159-169; BERTHIER P.V., *Historia magistra vitae est*, in «Union Pacifiste», 1982, febbraio; in senso contrario invece BAGET BOZZO G., *I sogni di Wojtyla*, in «La Repubblica» del 18 marzo 1983, in cui lamenta che il papa abbia condannato la guerriglia e scordato la dottrina tradizionale del magistero pontificio circa la liceità della insurrezione armata del popolo in caso di prolungata e insuperabile tirannide.

b) *Apprezzamento del principio della non-violenza*

In un discorso ai giuristi cattolici, Giovanni Paolo II, dopo alcune importanti distinzioni tra forza e violenza, esaltava il

«*nobilissimo principio della non-violenza*, non estraneo al Vecchio Testamento, ma insegnato e praticato al massimo dal Signore Gesù. Tale principio non ha una portata esclusivamente negativa — non opporre violenza a violenza — ma è da intendersi soprattutto in forma positiva: vincere cioè, il male con il bene e, in definitiva, con l'amore (cfr. Rom 12,21). Se è vero, come i giuristi ben sanno, che non è possibile costruire una società fondata *soltanto* sul principio negativo della non-violenza, è però altrettanto vero che la civiltà dell'amore, auspicata da Paolo VI, non costituisce un'utopia. A renderla possibile i giuristi devono dare, con tutti gli uomini di buona volontà, il loro contributo perché essa si traduca in realtà»⁸⁰.

c) *Condanna della guerra*

«La guerra è opera dell'uomo. La guerra è distruzione della vita umana. La guerra è morte... Ricordare Hiroshima è aborrire la guerra nucleare. Ricordare Hiroshima è impegnarsi per la pace... Di fronte alla calamità creata dall'uomo che è ogni guerra, dobbiamo affermare e riaffermare, ancora e ancora, che *il ricorso alla guerra non è inevitabile o insostituibile*. L'umanità non è destinata all'autodistruzione»⁸¹.

Questa solenne condanna della guerra il papa l'ha ripetuta a Coventry e a Montevideo in occasione del conflitto anglo-argentino:

«Oggi la portata e l'orrore della guerra moderna, — sia essa nucleare o convenzionale — rendono questa guerra totalmente inaccettabile come mezzo per comporre dispute e vertenze tra nazioni. La guerra dovrebbe appartenere al tragico passato, alla storia; non dovrebbe trovare posto nei progetti dell'uomo per il futuro»⁸².

«La guerra è il mezzo più barbaro e più inefficace per risolvere i conflitti»⁸³.

⁸⁰ Cfr. *Discorso all'Unione dei Giuristi cattolici italiani*, in «Osservatore Romano», del 7 novembre 1980.

⁸¹ *Discorso a Hiroshima*, davanti al 'Peace memorial', del 25 febbraio 81, in «Regno-Documenti» 26 (1981) fasc. 7, p. 198.

⁸² *Discorso a Coventry*, del 30 maggio 1982, (e a Buenos Aires dell'11 giugno 1982), in «Regno-Documenti» 27 (1982) fasc. 13, p. 395.

⁸³ GMP 1982: *La pace dono di Dio affidato agli uomini*, in «Regno-Documenti» 27 (1982) fasc. 1, p. 36.

Per coscientizzare vieppiù la gente sulla assurdità della guerra nucleare il papa ha largamente diffuso nel 1981 le risultanze di analisi scientifiche sugli effetti straordinariamente distruttivi di un eventuale conflitto nucleare⁸⁴.

L'espressione più forte e decisa dell'atteggiamento profetico del magistero di pace di Giovanni Paolo II la riscontro nel discorso all'Accademia delle scienze del 12 novembre 1983 (vedine il testo francese e italiano nell'«Osservatore Romano» del 13 dicembre 1983). Il papa esalta i «profeti disarmati» oggetto di derisione da parte degli «accorti politici della potenza», dei quali però l'umanità ha tanto bisogno. Alla loro scuola la «comunità scientifica mondiale» deve trarre stimolo

«affinché siano disertati i laboratori e le officine della morte per i laboratori della vita».

A questo proposito, con tono appassionato e in maniera molto esplicita, invita gli scienziati a «compiere scelte di campo» quando

«in una determinata situazione storica è pressoché inevitabile che una certa ricerca scientifica sia usata per scopi aggressivi».

Il messaggio pontificio continua rivolgendosi sempre alla comunità mondiale degli scienziati perché questi si adoperino a liberare la scienza dai condizionamenti ideologici ed economici facendola servire all'educazione della pace nella giustizia. Il papa conclude dando la sua piena e convinta approvazione ad un appello che la Pontificia Accademia delle Scienze si dispone a lanciare al mondo:

«riconciliazione dei popoli per il successo dell'unica guerra che deve essere combattuta, quella contro la fame, la malattia, la morte di milioni di esseri umani che potrebbero essere soccorsi e promossi a qualità e dignità di vita col 7% delle spese che ogni anno si fanno per un incessante minaccioso riarmo delle nazioni più ricche».

Mai l'obiezione di coscienza al lavoro per le armi aveva trovato un così pieno accoglimento nell'insegnamento pontificio: il monito è rivolto agli scienziati ma penso non sia scorretto ri-

⁸⁴ Vedi il testo del documento, inviato da delegazioni della Pont. Acc. delle Scienze presso i governi URSS, USA, Inghilterra e Francia, e presso le Nazioni Unite, in *Il disarmo e la pace*, cit., pp. 93-99. Analoghi appelli di altri scienziati, ivi, pp. 269-282.

tenere che il papa intenda rivolgerlo a quanti sono direttamente coinvolti nei laboratori della morte, nella produzione di armi e della 'cultura della violenza'.

Salto di qualità dunque particolarmente significativo specie se lo si confronta con le numerose dichiarazioni delle conferenze episcopali — ben 11 nel solo 1983 — che hanno ritenuto loro ufficio pastorale intervenire in tema di pace, sicurezza e difesa. Anche nei più avanzati, a quanto mi consta, non si fa cenno a tale tipo di obiezione di coscienza. Ancora una volta il magistero del papa previene sul versante profetico i vescovi e suona la diana anche per quei teologi che tardano a prendere coscienza della necessità di affrontare i problemi dell'etica della difesa e della pace con la mentalità completamente nuova, auspicata dal concilio e dalla coscienza laica più avvertita.

d) Concessioni a carattere etico-teleologico

Dopo le affermazioni sul piano dei valori, a carattere deontologico o, se si preferisce, profetico, vengono le affermazioni di tipo etico che fanno i conti con la storia e il peccato che ancora la pervade:

«L'ottimismo cristiano... non giustifica in realtà alcuna illusione. Per il cristiano la pace sulla terra è sempre una sfida, a motivo della presenza del peccato nel cuore dell'uomo... Perciò, pur spendendosi con ardore per prevenire la guerra o per porvi termine, il cristiano non si illude né sulla sua capacità di far trionfare la pace, né sulla portata delle iniziative da lui intraprese a questo scopo».

Pur non rallentando il loro impegno per la pace, i cristiani devono, secondo il papa, avere il coraggio di tale realismo e riconoscere che una

«società umana totalmente e per sempre pacificata è purtroppo un'utopia e che le ideologie che la riflettono, come se potesse essere facilmente raggiunta, alimentano speranze irrealizzabili»⁸⁵.

Perciò «il cristiano anche quando si impegna a contrastare e prevenire ogni forma di guerra, non esita a ricordare, in nome di una elementare forma di giustizia, che i popoli hanno il diritto e anche il dovere di proteggere, con l'uso di mezzi proporzionati, la loro esistenza e la loro libertà contro un ingiusto aggressore (Cfr. GS 79). Tuttavia, tenuto con-

⁸⁵ GMP 1982, cit., p. 36.

to della *differenza*, per così dire, *di natura*, tra le guerre classiche e le guerre nucleari o batteriologiche, tenuto conto anche dello scandalo della corsa agli armamenti di fronte alle necessità del terzo mondo, questo diritto, ben fondato nel suo principio, non fa che sottolineare per la società mondiale, l'urgenza di darsi dei mezzi efficaci di negoziato»⁸⁶.

Nel messaggio inviato all'ONU nel 1982, il papa in tema di disarmo ha affermato che l'insegnamento della chiesa è chiaro e coerente adattato al contesto dei nuovi armamenti e del loro controllo:

«Se gli uomini si rivolgessero a questo compito con buona volontà e se nel loro cuore e nei loro progetti avessero la pace come obiettivo, potrebbero essere trovate misure adeguate, elaborate strutture appropriate per assicurare ad ogni popolo la legittima sicurezza nel reciproco rispetto e nella pace, e così gli arsenali della paura e della minaccia diverrebbero superflui»⁸⁷.

Tenuto però conto delle situazioni attuali, afferma il papa con riferimento alla deterrenza nucleare,

«una dissuasione fondata sull'equilibrio — non certo concepito come un fine a se stesso, ma come una tappa sulla via del disarmo progressivo — può ancora essere considerata come moralmente accettabile. Tuttavia, per assicurare la pace, è indispensabile non accontentarsi del minimo, che è sempre minacciato dal pericolo reale di esplodere. Che fare allora? In mancanza di un'autorità soprannazionale... l'unica soluzione realistica davanti alla minaccia della guerra resta ancora il negoziato»⁸⁸.

Sono note le vicende della bozza dei vescovi americani e delle difficoltà che le sue varie stesure hanno incontrato, anche per questa affermazione del papa. Nella seconda bozza i vescovi, prendendo in considerazione l'asserita liceità etica della deterrenza, facevano questi rilievi:

«Alla luce del contesto di tutto il discorso, risulta chiaro che la deterrenza, ancorché basata sul principio dell'equilibrio:

- 1) non può essere accettata come un fine in sé;
- 2) deve costituire un passo sulla via che porta a un progressivo disarmo.

⁸⁶ Ivi.

⁸⁷ *Messaggio all'ONU*, in «Regno-Documenti», 27 (1982) fasc. 13, p. 389, n. 4: *La S. Sede e la pace*.

⁸⁸ Ivi, n. 4: *Il mondo ha bisogno di disarmo*.

Le parole del papa 'moralmente accettabile' sono strettamente condizionate: quando si tenga presente che la deterrenza, almeno implicitamente, contiene la volontà di far uso, in caso di aggressione, degli ordigni nucleari, non si vede come questa volontà non rientri nella condanna morale assoluta di ricorrere ad armi non selettive e non violi il principio della proporzionalità tra offesa e difesa, nonché dell'attenzione moralmente necessaria alle conseguenze negative per l'intera umanità che ne derivano»⁸⁷.

Perciò la seconda bozza parlava di 'paradossalità' della deterrenza e si dimostrava scettica circa la sua possibilità di prevenire i conflitti nucleari e di costituire una remora per gli armamenti:

«Al contrario sotto la sua pressione c'è stata una pressoché illimitata accelerazione della fabbricazione delle armi»⁹⁰.

Mentre in un primo momento indiscrezioni di stampa lamentavano ulteriori attenuazioni del documento, dovute a pressioni dell'amministrazione Reagan, suscitando apprensioni e critiche da parte di movimenti pacifisti, il testo definitivamente approvato mentre scriviamo queste righe, mantiene nella sostanza la decisa condanna del sistema difensivo nucleare e chiede il blocco di ogni suo potenziamento.

Ovviamente non possiamo allargare l'analisi a questo e ad altri interventi magisteriali dell'episcopato, soprattutto a quelli che, per la loro organicità e il coinvolgimento delle comunità nella loro stesura, appaiono di grande rilevanza.

So bene che, accanto ai riconoscimenti, non sono mancate critiche e accuse. Ad alcuni infatti il magistero sociale della chiesa continua ad apparire, specie quello papale, astratto e generico. Sembra tuttavia corretto notare che l'insegnamento dei papi non può essere isolato dalle storicizzazioni tentate appunto nei documenti episcopali che, calandolo coraggiosamente in situazio-

⁸⁹ Cfr. *Documento episcopale USA: La sfida della pace*, in «Regno-Documenti», 28 (1983) fasc 3, pp. 97-120. Nel testo definitivo i vescovi statunitensi parlano di un'«accettazione estremamente condizionata della deterrenza» e non si sentono di considerarla adeguata ad essere una base durevole per la pace. Più avanti, sempre nel testo definitivo, significativamente si afferma che «i mezzi di resistenza non violenta al male meritano molto più studio e considerazione di quanto non ne abbiano ricevuto finora. Ci sono stati casi significativi nei quali il popolo ha resistito con successo all'oppressione senza ricorrere alle armi» (*La sfida della pace*, in «Dossier² ADISTA», 21 maggio 1983, p. 32 e 38).

⁹⁰ *Doc. episcopale USA*, cit., p. 110.

ne, ne esplicitano valenze profetiche e sapienziali.

Altri invece accusano lo stesso magistero di essere troppo condizionato dall'anticomunismo, di fare ampie concessioni al realismo politico e venire a compromessi con la cultura militarista, evitando di prendere in seria considerazione le proposte alternative dei movimenti pacifisti non-violenti.

Accuse, a mio avviso, abbastanza infondate e precipitose, specie se si prendono in considerazione gli ultimi interventi pontifici, decisamente 'profetici'. Le riserve non sono poi estensibili in blocco e univocamente a tutti i documenti prodotti dagli episcopati. Valgono in parte per alcuni testi, come quello tedesco, e in particolare per quello francese, che non condivide la risolutezza del 'no' alla guerra nucleare e convenzionale, espressa negli altri documenti. I vescovi francesi appaiono infatti propensi all'idea della giusta guerra, accentuano molto il peso politico della minaccia sovietica, allargano le condizioni di liceità della deterrenza nucleare, distinguono l'eticità della minaccia dall'eticità dell'uso del nucleare (che, se potesse essere circoscritto in un 'teatro limitato', dovrebbe essere impiegato per salvaguardare valori fondamentali non altrimenti difendibili). Infine restringono l'appello e l'indicazione evangelica della non-violenza alle coscienze e ai gruppi (elitari?) mentre, rettoricamente, si domandano se questa possa valere per i rapporti politici tra i popoli⁹¹.

Conclusione

Da questa rilettura di alcuni dei documenti che abbiamo ritenuto più significativi dell'insegnamento magisteriale (papi e concilio) sulla pace e sulla guerra dovrebbero risultare abbastanza chiaramente alcuni suoi caratteri.

In primo luogo appare complesso e in movimento:

le indicazioni relative al nostro tema non vanno disgiunte dal quadro complessivo dell'insegnamento e dalle varie fasi che questo ha attraversato, a seconda delle mediazioni culturali in esso presenti e dell'evoluzione, soprattutto, della dottrina ecclesiologica e del rapporto chiesa-mondo.

⁹¹ I testi principali dei documenti delle conferenze episcopali sono stati pubblicati in versione italiana nei «Dossier ADISTA» e in «Regno-Documenti».

Inoltre va sempre messo in relazione con la congiuntura storica in cui gli interventi si collocano: i discorsi di papa Benedetto XV e di Pio XII, durante le due guerre mondiali rivelano preoccupazioni e urgenze diverse da quelle che si evidenziano in altri periodi di assenza di conflitti. E anche in tali periodi, con il mutare delle situazioni (ottimismo postbellico, guerra fredda, squilibrio crescente tra Nord e Sud, incremento del nucleare, ecc.) mutano ovviamente anche i toni e i contenuti di tale insegnamento, pur se i collegamenti con le situazioni non sono sempre chiaramente esplicitati e la volontà di non apparire innovatori nei confronti dell'insegnamento precedente è sempre fortemente rimarcata attraverso le citazioni; ma i cambiamenti esistono per le ragioni illustrate: diversa ecclesiologia, diverso atteggiarsi della chiesa nei confronti delle comunità politiche, della cultura e delle scienze umane, diversità di situazioni e contingenze storiche.

Inoltre il linguaggio dei documenti, specialmente di quelli relativi alla pace e alla guerra, non appare omogeneo. In molti casi esso assolve una finalità parenetica o profetica: si rivolge alla componente volitiva, affettiva o, addirittura, emotiva delle persone. In questo genere di discorsi rientrano tutte le condanne assolute della guerra, della corsa agli armamenti, del furto fatto ai poveri tutto ciò e della follia di perseguire tutto ciò ostinatamente, nonostante la svolta nucleare e la chiara percezione del suicidio collettivo cui si va incontro.

Altri discorsi invece appaiono rivolti alla componente razionale o intellettuale degli uomini: il discorso scende dal piano metaetico e dall'indicazione dei valori finali per giungere a indicazioni normative che devono tener conto della complessità delle situazioni, dell'opacità presente nella storia, delle conseguenze delle proprie scelte, del peccato, in una parola, che continua a interagire nella storia con la forza della redenzione messianica⁹².

Queste due finalità si mescolano nell'insegnamento pontificio conferendogli quel carattere, a prima vista ambiguo e oscillante, tra profezia e realismo che, più volte, abbiamo rilevato nel corso dell'esposizione.

⁹² Cfr. LATTUADA A., *La giustizia e la forza*. L'evoluzione del magistero su pace e armamenti, in "Vita e Pensiero", 1982, 4, p. 29.

Ovviamente si possono riscontrare limiti, ritardi o anche incoerenza sia nelle componenti profetiche del magistero che in quelle etico-normative o sapienziali.

La profezia, già contenuta *in nuce* in alcuni interventi di Benedetto XV e di Pio XI, esplode nella *Pacem in terris*, a seguito di una comprensione evangelica della pace e della svolta atomica, ma viene poi frenata dalle considerazioni realistiche ispirate a un principio della legittima difesa, ancora tributario della cultura militarista che spinge a concepire difesa e sicurezza esclusivamente o prevalentemente in termini di armi, sempre più sofisticate e distruttive.

La considerazione etica e normativa risente di limiti teologici, biblici, ecclesiologici e culturali, che solo gradualmente il concilio ha spinto a superare: tale sforzo emerge nelle trattazioni teologico-morali apparse nel dopo concilio e negli interventi magisteriali di non poche conferenze episcopali, in cui il tema della pace, della guerra, dell'obiezione di coscienza, della difesa transmilitare cominciano ad essere presi in più attenta considerazione anche sotto il profilo della normativa etico-sapienziale (e non solo come suggestioni utopiche). Attenzione peculiare meritano in proposito le ultime organiche e articolate dichiarazioni dell'episcopato USA e della Germania, la cui significatività è stata largamente sottolineata dalla stampa.

Dalla rapida e incompleta scorsa sul magistero che abbiamo tentato, risulta però che gli stessi pontefici avvertono il disagio di vecchie categorie etiche, non più idonee a risolvere nuove e ben più complesse problematiche, come quelle della guerra, dell'organizzazione della società internazionale, del disarmo, del superamento dello squilibrio Nord-Sud.

Così Pio XII ha avvertito il disagio di spingere a fondo il principio della legittima difesa nel caso delle armi nucleari e l'attuale pontefice circonda di cautele il minimo etico che ancora ravvisa nella deterrenza.

Una maggiore presa di coscienza da una parte della densità evangelica della pace cristiana e dall'altra la testimonianza dei movimenti di pace ispirati all'Evangelo, la profezia cioè scritta e quella operante, stimolano il discorso magisteriale a ricordare meglio le sue componenti parenetiche e quelle sapienziali: in particolare a verificare se le angustie e i disagi accennati a proposito del principio della legittima difesa e della sicurezza da salvaguardare, non derivino da cedimenti a una cultura mi-

litare, cui da troppo tempo la chiesa sembra essere stata legata, e da appartenenze a culture che, nonostante la proclamata indipendenza del messaggio da ogni cultura, hanno tuttavia esercitato una profonda influenza sul modo di pensare e di agire della chiesa.

E questo lo si riscontra anche attraverso lo studio più attento che oggi si viene facendo dei primi secoli di vita ecclesiale. In tale fase della sua storia, la chiesa appare dominata più dalla profezia che dal discorso sapienziale e dalla circospezione etica: la stessa concezione della pace che la anima è definita dall'utopia il cui orizzonte è quello della promessa messianica realizzata.

Poi gradualmente la chiesa muta prospettiva e il concetto di pace sembra abbastanza omogeneo a quello della civiltà secolare, che lo intende come assenza temporanea di guerra, come tregua nella conflittualità umana la quale sarebbe naturale frutto della sua nativa aggressività⁹³.

Sulla profezia finisce con prevalere, in maniera marcata, la considerazione etica la quale giunge a giustificare, anziché l'obiezione di coscienza dei primi secoli cristiani, la guerra 'giusta' e 'di crociata', sia pure con tentativi di umanizzarla attraverso vari espedienti e con la preoccupazione di mantenere pulite, attraverso una morale 'del doppio binario', le mani degli ecclesiastici⁹⁴.

La distanza tra discorso della montagna e mediazione etica si è veramente fatta troppo profonda, per cui anche l'insegnamento magisteriale, sommariamente percorso, ci è apparso come affaticato e affranto dallo sforzo di superare tale iato.

E tuttavia il Vangelo delle beatitudini con il famoso discorso delle antitesi (Mt 5,21-48), il morire di Gesù e la riscoperta della teologia della sua Croce da un lato, l'inedita svolta nucleare, la testimonianza non-violenta delle comunità cristiane e laiche, l'anelito della gente, così bene interpretata da Giovanni XXIII, dall'altro, spingono ad operare in questa direzione senza stanchezze e cedimenti.

Non sono pochi, infatti, a pensare che i silenzi, le casuisti-

⁹³ Cfr. RIZZI A., *Riflessioni per un'antropologia della pace*, in «Rassegna di Teologia», 24 (1983) p. 7.

⁹⁴ Cfr. MATTAI G., *I cristiani e la pace tra compromesso e profezia*, in *Il disarmo e la pace*, cit., pp. 26-32.

che e i piccoli cabotaggi etici della chiesa abbiano finito con risultare funzionali ai potenti della terra e giustificativi anche dei terribili massacri delle guerre da essi scatenate (come ad esempio i bombardamenti atomici in Giappone mai apertamente e chiaramente condannati). La chiesa perciò, ad avviso di questi critici, dovrebbe saldare nel suo magistero profezia ed etica, Vangelo e contingenze storiche e proclamare nella parola e nell'azione senza tentennamenti, in maniera inequivocabile, quel che Gesù ha detto e operato nei confronti della violenza umana, aggressiva e omicida. Esigenza tanto più forte in quanto oggi la scelta non è più tra violenza giusta o violenza ingiusta, ma tra non-violenza attiva e la non-esistenza.

A mio avviso non è tanto a partire da tale prospettiva catastrofica che si dovrebbe prendere le mosse per una valutazione globale dell'insegnamento sociale dei papi in materia di guerra e pace. Se in esso la dimensione 'realistica' appare spesso vincente sul profilo 'profetico', che pure non è mai assente, ciò mi pare addebitabile alle seguenti motivazioni.

Ancor oggi la chiesa, ai vertici e alla base, trova difficoltà a prendere atto del carattere universale e normativo del discorso della montagna: non solo per quanto concerne l'etica matrimoniale ma anche in ordine alla non-violenza. Sembra a molti uomini di chiesa, non esclusi i pastori, che abbandonarsi pienamente alle esigenze del 'vi fu detto... ma io vi dico' nelle relazioni politiche, economiche e sociali, all'interno di un mondo di rapporti intrisi di violenza, costituisca una pericolosa abdicazione alle esigenze del diritto naturale alla difesa e del conclamato *vim vi repellere omnia iura sinunt*. Sarebbe qui opportuno un preciso intervento dei teologi per verificare *se e come questo diritto di difesa violento trovi collocazione nell'Evangelo*.

La svolta nucleare, le situazioni di estrema insicurezza e i fallimenti quotidiani, soprattutto per quanto concerne l'aggravarsi delle tensioni Est-Ovest e Nord-Sud, dovrebbero rendere tutti molto diffidenti circa l'efficacia di una difesa armata ai nostri giorni, e suscitare nella chiesa una maggiore comprensione verso le possibilità offerte da una resistenza non-violenta e dal 'transarmamento'. L'insegnamento della chiesa in tema di pace e guerra risulterebbe nettamente profetico e insieme realistico, se anziché nutrire diffidenza nei confronti della difesa non-violenta, impegnasse tutte le sue forze in questa direzione. Non-violenza attiva non significa abdicare agli impegni della di-

fesa, ma educare alla comprensione delle ragioni etiche (la guerra nasce dal cuore perverso dell'uomo), economiche, sociali e politiche da cui emergono i conflitti, spingere ad un'azione adeguata per contrapporsi alle situazioni oppressive e ingiuste con il servizio, il volontariato, l'impegno politico e sindacale, e nei casi limiti, con le strategie e tattiche di una resistenza non-violenta, già praticate in molti paesi e da inventare per renderle più efficaci⁹⁵.

La profezia o l'utopia, evangelicamente motivata, pur richiedendo le opportune mediazioni per calare nella storia e divenire progetto storico operativo, si rivela autenticamente 'realista'. Mentre il realismo dei 'politici della potenza', dei principi della terra che si logorano nel conteggio dei missili e nel perseguimento di un equilibrio armato ormai impossibile, diviene ogni giorno più illusorio e fecondo di risultanze negative su tutti i piani, l'utopia o profezia evangelica appare l'unica via non deludente da percorrere: disarmo del 'cuore', rinnovamento delle coscienze, educazione a una nuova mentalità che esclude l'ideologia del nemico, si apre al perdono, al dialogo, alla fiducia reciproca, alla resistenza attiva al male, senza aggiungervi altro male, ma con l'unica logica capace di spiazzare l'avversario: la logica dell'amore e della croce del Risorto.

⁹⁵ Per indicazioni bibliografiche su questo tema cfr. *Comunità cristiane per una cultura di pace*, a cura di 'Pax Christi', Brescia 1983; *Via, Verità e Vita*, 1983, n. 95; ROVEDA P., *Per educare alla pace*, Milano 1982, pp. 215-222; MATTAI G., *Educare le coscienze alla pace*, in «Credere oggi», 3 (1983) fasc. 18, numero monografico: *La pace verifica della coscienza morale cristiana*.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Mi pare che lei abbia sottolineato come il tema del peccato condizioni il magistero della teologia. Vorrei ora sapere se quest'ultimo tiene in dovuto conto anche la lezione delle cosiddette scienze antropologiche, che parlano di struttura aggressiva dell'uomo e di condizionamenti ritenuti radicati nella natura stessa dell'uomo.

L. BORDIGNON: Desidererei una chiarificazione circa la posizione sostenuta da Paolo VI, il quale, in talune circostanze, sembra avallare in qualche modo l'uso della violenza.

W. EGGER: Nella sua relazione lei ricorda come Benedetto XV indirizzi il proprio discorso ai governanti. Ora mi pare che negli ultimi documenti i destinatari non siano più i medesimi; a chi si indirizzano i discorsi degli ultimi papi? Un cambiamento vi è anche nella presa di posizione del magistero: qual è il motivo determinante di tale trasformazione? È forse la consapevolezza che le armi nucleari possono portare ad una catastrofe mondiale, o piuttosto una comprensione più profonda del messaggio evangelico?

E. LIZZI: Lei ritiene che vi sia una continuità di pensiero tra ciò che Pio XI dice circa la rivoluzione messicana ed il numero 31 della *Populorum Progressio* di Paolo VI?

P. DONI: Interessante sarebbe a mio parere soffermarsi a considerare come la Chiesa proponga la verità sull'uomo. Tante volte infatti anche la Chiesa, in nome della verità, finisce per fare violenza. Per questo sarebbe, ad esempio, importante riprendere un intero filone all'interno del magistero, che, a partire da papa Giovanni XXIII in poi, ha affrontato il tema della democrazia; questo tema andrebbe sviluppato per una metodologia non-violenta che la Chiesa propone per il mondo e per se stessa.

A. NEGRI: Lei ha parlato di discorso profetico e di discorso prudentziale; potrebbe forse configurarsi la medesima differenza fra discorso metafisico e discorso storico? Ritengo che dalla Chiesa ci si debba aspettare, accanto a un discorso profetico, anche un discorso storico, per evitare di cadere poi nella retorica.

G. MATTAI: Rispondere a Sartori è un po' difficile, perché ho trovato delle indicazioni relative alle situazioni antropologiche e sociali, ma non si tratta che di brevi accenni. In Paolo VI ci sono dei riferimenti a ciò che le scienze dicono sull'aggressività innata nell'uomo, ma anche questi sono molto sfumati. Paolo VI si pone sempre con occhio critico di fronte ai dati delle scienze umane. Con più frequenza si trova un riferimento al fatto globale dell'umanità, la quale appare ancora in una situazione di conflitto. Lo stesso Vaticano II dice che la guerra, purtroppo, non è stata ancora esclusa dalla condizione umana. Questa problematica meriterebbe certo un'analisi più critica ed approfondita.

Passo a rispondere brevemente a Bordignon, circa l'avallò della violenza da parte di papa Paolo VI al numero 31 della *Populorum Progressio*, dove si legge che l'insurrezione armata produce sempre dei mali, eccezion fatta del caso in cui l'ingiustizia sia profonda. Ebbene, questo testo mi pare in continuità con il magistero consueto e parte di un filone costante.

La domanda formulata da Lizzi è abbastanza simile; anche nel caso da lui citato c'è, a mio avviso, continuità con ciò che Pio XI disse circa la rivoluzione messicana. L'indicazione dottrinale mi pare essere la medesima, sebbene essa si rivolga a contesti storici ben diversi. Circa la domanda del prof. Egger, vorrei dire che Benedetto XV si rivolse ai governanti, ma non solo ad essi; per debito di onestà storica non si possono dimenticare le parole che egli rivolse ai belligeranti ed ai popoli. A partire da papa Giovanni XXIII le encicliche vengono indirizzate a tutti gli uomini di buona volontà, e non pochi fanno giustamente rilevare, a questo proposito, che gli uomini di buona volontà sono gli uomini che Dio ama, vale a dire l'umanità intera. Questo indirizzarsi alla gente è segno di una svolta veramente importante! Sembra che anche i pontefici abbiano capito, e dico questo senza alcuna ironia, che la pace non può essere costruita soltanto facendo una delega ai potenti della terra! Finché questi ultimi sono racchiusi entro le angustie del nazionalismo, come

possono diventare costruttori di pace, come possono aprire delle finestre veramente valide sull'utopia o sullo stesso bene comune internazionale, disposti a sacrificare i loro angusti interessi? Basti pensare alle stesse prospettive avanzate nel rapporto Brandt, le quali non hanno trovato possibilità di realizzazione, proprio perché i limiti della dimensione nazionalistica non sono stati ancora superati. Ecco allora che destinatari del messaggio evangelico non sono più i grandi della terra, ma viene privilegiata la coscienza degli umili, della gente. Su questa linea, nella prospettiva di una pace rivolta all'umanità intera, camminano gli ultimi documenti della Chiesa. Va sottolineato a questo punto come non poco i pontefici abbiano dovuto pungolare nel loro magistero i teologi, per indurli ad interessarsi di tematiche, che essi facilmente delegavano ai filosofi. E quando i teologi si sono riappropriati di questi spazi, investendoli della potenza della Parola di Dio, a loro volta sono diventati dei pungolatori nei confronti del magistero evangelico. Per quanto riguarda poi la paura delle armi nucleari, in Pio XII tale timore non sussiste affatto; egli afferma anzi che nessuna considerazione di paura deve portarci a sminuire il nostro impegno, anche di difesa armata, per la giustizia, qualora questa sia gravemente e pertinacemente violata e non vi siano altre vie atte a restaurarla. Senza calcoli siamo chiamati a restaurare la giustizia, e senza paure, per non cadere nella codardia. Chiaramente Pio XII non aveva ancora pienamente interiorizzato in termini anche scientifici la possibilità della fine del mondo, causata dalla forza nucleare. Ma oggi il nucleare, a prescindere dalla paura o dagli effetti emotivi che parlando di esso possiamo innescare, determina un cambiamento radicale. Ha ragione N. Bobbio quando dice che le questioni della guerra e della pace devono essere pensate in termini integralmente nuovi, a partire dalla svolta nucleare. La ricomprensione del Vangelo e delle sue indicazioni non-violente, il superamento di una interpretazione schizofrenica del discorso della montagna è arrivato, a forza di parlarne all'interno dei gruppi, anche ai vertici ed ha una certa presa.

Nel suo intervento, il prof. Doni fa un'integrazione giusta del mio discorso. Ci può essere di fatto un modo violento di presentare la verità. Non è sufficiente, ad esempio, che un documento pastorale inviti i fedeli ad acquisire una nuova mentalità; esso deve indicare anche le vie che portano ad essa, altrimenti davvero viene fatta violenza sui fedeli.

Un grazie anche all'integrazione del prof. Negri, ovvia, ma importante per il mio discorso. Certo, l'analisi non deve svilupparsi esclusivamente sul piano profetico; nella Bibbia trovano posto re, sacerdoti e profeti! Importante è che il discorso storico non decada nel machiavellismo politico, nell'opportunismo decadente; quello che il prof. Negri chiama discorso metafisico, o metaetico o profetico, non deve dunque decadere nell'utopismo inconcludente! Mancini dice a questo proposito giustamente che una non-violenza assoluta è un gran bel discorso metafisico, privo però di presa storica, se non viene declinato anche attraverso la progettualità storico-politica.

IL PROBLEMA DELLA PACE IN PROSPETTIVA FILOSOFICO-CULTURALE-POLITICA

PAOLO MICCOLI

Premessa

Ho cominciato a riflettere sul tema propostomi dal presidente dell'Istituto di Scienze Religiose di Trento, suggestionato da un sentenza di Epicuro, che suona: «*Oudè politeúsetai ho sophòs*» (Diogene Laerzio, X, 19). Il disimpegno politico attestato da Epicuro mi ha indotto a riflessione proprio attraverso la traduzione letterale del suo dettato: «il saggio non dovrà abitare in città», incrociandosi con la contrastante convinzione di due pensatori recenti: Arturo Massolo, che, nella logica dello storicismo marxistico, voleva farsi uomo totalmente di città, giacché era convinto di decifrare il senso dell'essere solo nella città-storia degli uomini, e Jacques Maritain che vedeva il filosofo nella società in termini di custodia integrista della verità trascendente e di profetismo evangelico. Forse, con tono alquanto più dimesso, si potrebbe definire il contemporaneo uomo di cultura di indirizzo cristiano un «missionario» della città, un individuo, cioè, che si tiene in equilibrio tra l'evasione e lo sprofondamento nei problemi concreti e assillanti della nostra società, portando con sé un'autentica passione per il miglioramento delle sorti dell'umanità e dei valori da incarnare e testimoniare. In tal caso, l'abitare in città significherà per lui non mettersi a braccetto con i demagoghi dei partiti politici e dei potenti del momento, ma lavorare consapevolmente alla dilucidazione degli ideali che devono ispirare le nostre più genuine scelte civili e sociali. E il compito diventa indelazionabile quando si constata con Merleau-Ponty che viviamo non già un tranquillo *periodo* storico, ma piuttosto un'*epoca*, «uno di quei momenti in cui le fondamenta tradizionali di una nazione o di una società si disgregano, e in cui, volente nolente, l'uomo deve ricostruire da se stesso i rapporti umani, allora la libertà di ognuno minac-

cia di morte quella degli altri e la violenza riappare» (*Umanesimo e terrore*, Firenze 1978, p. 22).

La crisi della civiltà e dell'umanesimo è in vista allorché si prende atto che la pace è in pericolo. Perdendo la pace, tutto vacilla e l'uomo ricade in balia della barbarie. Qual è il contributo specifico che l'uomo di cultura può e deve fornire per potenziare il compito perenne delle generazioni alla edificazione e al consolidamento della mentalità e del valore della pace? Anzitutto quello di saggiare l'indole psicologica dell'uomo d'oggi, spesso artificialmente alterata e configurata dai *mass-media* e dalle ideologie pragmatistiche. Si vedrà, allora, come l'attuale stato di cose è stato preparato da «rivoluzioni sotterranee e silenziose» che provengono da lontano. E non è opera di poco conto rintracciare le matrici della violenza odierna. Il che equivale a dire che proprio la semantica del concetto di pace oggi dev'essere interpretata alla luce della cultura nichilistica, che non permette innocue ripetizioni sia pure di valori positivi tradizionali. Ed in questo senso il problema diventa subito stringente: malgrado che viviamo in un'epoca di totale razionalizzazione del mondo, non siamo in grado di programmare una convincente progettazione del vivere pacifico. E qui interviene Troeltsch a correggere e a integrare Weber, affermando che senza una metafisica che sorregga i valori non possiamo diventare attivi negli impegni civili e nelle scelte storiche, proprio perché la trama delle iniziative storiche viene a mancare di respiro etico-metafisico. Si constata, cioè, tanto il fallimento del pelagianesimo scienziato, quanto quello delle varie forme di storicismo immanentistico. Certo, non si può ripetere alla lettera Nietzsche o Heidegger: essi restano pensatori stimolanti nella misura in cui ci inducono a ripensare l'*humanitas* dell'uomo in maniera nuova, oltre la volontà di potenza della società borghese e capitalistica. E qui il cristiano può intervenire con una sua tipica diagnosi e terapia dei mali sociali. Egli, infatti, non si limita ad essere una voce di contestazione perché ha preso atto laicamente che l'uomo è stato reso 'bruto' e 'brutto' dalla civiltà delle macchine e dalle «tempeste di acciaio» (E. Jünger); si pone piuttosto come voce alternativa rispetto alle soluzioni conflittuali di lotte di classe giacché individua l'origine dei mali sociali non tanto nelle strutture giuridiche o amministrative, ma nel cuore dell'uomo. Pertanto il suo sforzo mira a integrare sociologia, economia e politica con metafisica e religione, ossia

cultura orizzontale e verticale, allo scopo di illuminare e sanare evangelicamente l'uomo malato. Da qui l'intersecazione del concetto di male sociale con la categoria della colpa teologica nel prospettare adeguatamente una efficace pedagogia della pace, prendendo atto, anche kantianamente, che l'uomo resta un «ramo storto» in ogni sua iniziativa di procedere razionalmente, e disilludendosi dall'ingenuo ottimismo del progressismo e perfettismo storico. L'uomo non realizzerà giammai un regno di pace e di prosperità affidandosi all'utopia dell'educazione estetica di Schiller o al mito dell'innocenza naturalistica e sentimentale di Rousseau.

Ne è prova il tramonto delle recenti proposte di Marcuse e dei filosofi francesi della contestazione sessantottesca. Resta aperta a fecondità positive la proposta del messaggio evangelico che fa leva sul cambiamento di mentalità e sulla conversione del cuore dell'uomo di buona volontà aiutato dalla grazia divina. È nell'ottica della fede cristiana che vanno utilizzate le risorse di ragione e di sentimento a scopo di pace, una volta garantita la dignità dell'uomo, a titolo di figliolanza divina, e la promozione dei diritti individuali e sociali sulla base di una misura oggettiva della giustizia che venga riconosciuta come trascendente rispetto alle iniziative e alle valutazioni antropocentriche. Il riporto della ragione umana al fondamento teologico del vivere sociale e civile, quando non sia espressione ideologica della giustificazione di un parziale e partigiano *status quo* politico, può riuscire a manifestarsi come l'itinerario più idoneo per raggiungere lo scopo di vivere e lavorare in un clima di serenità e di pace, condizione indispensabile di ogni autentico progresso morale e civile dei popoli.

È nello spirito di queste premesse che vanno lette le quattro parti di questo intervento, miranti a far emergere la difficoltà oggettiva di un discorso aggiornato sulla pace (I), atteso il pluralismo ideologico e culturale nel cui orizzonte trovano pretese giustificazioni anche le espressioni della violenza (II); ragion per cui appare oltremodo necessaria e tempestiva l'educazione al valore della pace, come sottolineano i massimi pedagogisti e filosofi contemporanei (III), inserendo in quest'opera educativa i valori insopprimibili del cristianesimo che restano il retaggio più valido della civiltà europea (IV). Il cristiano, reso nuova creatura dalla redenzione del Figlio di Dio, è particolarmente chiamato a lavorare per la causa della pace anche a titolo di beati-

tudine evangelica. A potenziare i suoi sforzi nella coerenza di un'ottica di fede giova ancora oggi aver presente l'ammonimento di s. Gregorio Magno: «Se la bocca non proclama quanto il cuore crede, anche il suo grido resta soffocato. Ma perché il suo grido non venga coperto in noi, è necessario che ciascuno, secondo le sue possibilità, dia testimonianza ai fratelli del mistero della sua nuova vita» (*Commento al libro di Giobbe*, PL 75, 1029).

1) Indagine critica sulla cultura odierna

La pace ridiventa problema civile. Essa appare oggi un segno dei tempi e richiama a seria riflessione laici e uomini di fede. Ma perché la riflessione si svolga in serietà di intenti occorre superare la tentazione dei discorsi edificanti e non arrestarsi neppure alle semplici diagnosi fenomenologiche del contesto socioculturale e politico del presente. Bisogna effettuare uno sforzo ulteriore: farsi lucidamente carico del «destino del tempo» (Weber) e ritrovarsi religiosi del feriale con dedizione sincera alla fatica di comprendere e di agire in forma autenticamente umanizzante. Tale sforzo può essere qualificato come nobile impegno di cultura politica (non politicizzata) ed esige una grande riserva di sensibilità sociale disposta a un vigile senso di sorveglianza critica per non restare filosofi «monastici e solitari», come ammoniva Vico. L'impatto con i problemi della vita sociale comporta preliminarmente la disponibilità a lasciarsi sfidare dalle situazioni, a lasciarsi porre in questione sotto il segno di domande inquietanti, ad assaporare il morso delle situazioni incresciose e contraddittorie della vita quotidiana, per far emergere opportunamente le condizioni storiche dell'interrogare filosofico per non eludere l'esigenza della coscienza acutamente storica dei contemporanei circa la «databilità della verità»¹. Ebbene, che significa tutto questo? La consapevolezza degli anni di piombo e di terrorismo che ci stanno immediatamente alle spalle e gli attuali negoziati delle superpotenze per il disarmo nucleare, ragion per cui il problema della pace affiora subito in termini dialettici e precisamente nel rapporto concettuale ed esistenziale che intercorre tra la pace e ciò che la insidia: guerra, rivoluzione, rivolta, violenza e sovversione, che non sono

¹ Cfr. su questo aspetto ROSENSTOCK-HUESSY E., *Heilkraft und Wahrheit*, Stuttgart 1952, cap. I: Der Zeitpunkt der Wahrheit, pp. 12-21. In senso più pertinente al tema della pace cfr. «Concilium» 19(1983), pp. 134 ss.

termini propriamente sinonimi.

Il chiarimento di tale rapporto esige che si sveli la logica dei termini negativi testé menzionati e si passi, quindi, a definire la natura della pace non più in senso statico e metafisico, ma piuttosto dinamico e storico, ragion per cui alla definizione di pace quale *tranquillitas ordinis* si sostituisce, per esempio, quella di Paolo VI, quale «sviluppo dei popoli», come sarà dato convalidare al termine delle presenti riflessioni. Svelare la logica delle forze negative che compromettono la pace, intesa come valore personale e sociale, significa avviare la riflessione a partire dal clima del nichilismo culturale oggi imperante soprattutto in Occidente. Il nichilismo appare una svolta epocale dell'umanità alle soglie del terzo millennio. Nietzsche ha colto in maniera drammatica la situazione di disagio contrassegnata dal negativo, dal disordine, dal non-senso: «Il maggiore degli avvenimenti più recenti — che “Dio è morto”, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile — comincia già a gettare le prime ombre sull'Europa»². Sulla natura del nichilismo del secolo ventesimo ci hanno illuminato poco i cosiddetti teologi della morte di Dio, epigoni di un decadentismo *à la page* e nipotini di più agguerriti 'legionari del momento'; maggiori lumi sono venuti da Weber e da Heidegger, rispettivamente con le teorie del disincanto (*Entzauberung*) e della totale razionalizzazione del mondo borghese, il primo, e con lo svelamento della tecnica quale essenza del mondo contemporaneo, il secondo. Max Weber ha avuto, come nessun altro, l'«esercitata indiscrezione dello sguardo» per portare a chiarificazione teoretica la scienza come «ateismo scientifico», come «ultima virtù» di una tradizione bimillenaria che ha consacrato «la volontà di verità», ma che ora si trova senza una verità redimente, in senso metafisico o religioso, dal momento che il mondo si è liberato da ogni incanto attraverso la scienza e la tecnica. A chi non aveva coraggio per affrontare virilmente «questo destino del tempo» Weber consigliava il ritorno «nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte»; agli uomini 'disincantati', invece, egli raccomandava di rendere ragione alle esigenze del giorno, obbedendo al dèmone che tiene i fili della vita³.

² NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, vol. V, tomo II, Milano 1965, p. 204.

³ Per ulteriore approfondimento cfr. LOEWITH K., *Dio Uomo e Mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966, pp. 188-189; WELTE B., *La luce del nulla*, «Giornale di teologia» 142, Brescia 1983.

Spirito attento alle esigenze spirituali degli uomini, Weber poteva ancora riservare onore alla «cappella privata» degli intellettuali e capire il surrogato della religione giovanile come «vertigine e illusione voluta»; più pessimista appare Heidegger nel teorizzare l'evento dell'essere come ineludibile e immodificabile destino temporale nichilistico, nel senso che l'oblio dell'essere ha generato, negli esiti estremi della metafisica occidentale di fine Ottocento e primo Novecento, volontà di potenza e idolatria della tecnica, espressioni della *ratio* cartesiana che vuole tutto calcolare, programmare e dominare. In Nietzsche si svelano tutti gli equivoci della metafisica occidentale, dal momento che l'essere viene trasposto a valore e quest'ultimo è affidato all'arbitrio del singolo uomo che, al presente, lungi dall'incarnare l'innocenza del fanciullino cosmico eracliteo, si manifesta piuttosto come aggressivo nei confronti degli altri e della natura⁴. Non interessa abbracciare *in toto* il pensiero dei due menzionati pensatori; basti riflettere che alle spalle di costoro sta Nietzsche, con la proclamata «morte di Dio», per comprendere come *noi oggi* viviamo in un mondo reso oggettivo e manipolabile dalla tecnica e che la logica scientifica è autonoma rispetto a norme prescrittive di tipo morale o religioso. Questo implica che la *totale razionalizzazione del mondo*, politicamente e pragmaticamente intesa, prescinde volutamente da interferenze assiologiche o fideistiche; in altri termini, viene escluso tutto ciò che non risulta 'scientificamente' riconosciuto e accettato, anche se possa avere un qualche senso nella vita privata dei singoli. E ciò porta a concludere che il pensiero contemporaneo non può essere inteso come la prosecuzione e l'inveramento di quello moderno, ma ne rappresenta, per molti versi, una smentita e un contromovimento: salta in aria, infatti, il concetto tradizionale e cartesiano di natura umana, il valore universale del giusnaturalismo illuministico, una teodica ben articolata, il concetto storicistico di provvidenza storica. Non ci sono più idee

⁴ Per Heidegger l'aggressività inerente alla concezione marxistica della storia si esplicita nel fatto che «l'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è pura materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica, secondo cui tutto l'essente appare come materiale del lavoro». In tal senso, l'alienazione e la rivoluzione appaiono capitali obbligati nel marxismo. E questo perché «l'essenza del materialismo si nasconde nell'essenza della tecnica, su cui si è bensì scritto molto, ma si è pensato poco. La tecnica è nella sua essenza un destino storico essenziale della verità dell'Essere in quanto giacente nell'oblio» (HEIDEGGER M., *Lettera sull'umanesimo*, Torino 1975, pp. 106-107).

eterne e norme infrangibili, non c'è possibilità di stabilire platonicamente o cristianamente una gerarchia di valori: le vecchie tavole assiologiche sono andate in frantumi, i valori tradizionali si sono svalorizzati di fronte all'apparire di Zarathustra. La storia più lunga di un errore: «*Come il mondo 'vero' finì per diventare favola*»⁵, si è conclusa. E la verifica dei fatti sembra dare ragione ai profeti o ai teorizzatori del nichilismo. Infatti, per quanto attiene strettamente al tema della pace possiamo osservare che l'ideale kantiano di realizzare la pace perpetua nella società cosmopolitica, grazie alla messa in atto della costituzione giuridica a carattere repubblicano, è fallito. Ed è fallito soprattutto il disciplinamento della violenza ad opera del diritto.

Alle grandi teorizzazioni del diritto, quali si sono avute nell'Ottocento, è subentrata la svalutazione del diritto, vituperato come 'giuridismo'. «A un mondo che tendeva a un ordine scoperto nella storia o voluto e programmato scientificamente, succede un mondo che vuole il disordine creatore o liberatore così nei rapporti sociali come in quelli individuali. Nel dato storico di questo 'ricorso' dilagante per tante vie — fattuali, psicologiche, ideologiche, artistiche, ecc. — la violenza si presenta quale regina del mondo, quale sua ultima speranza»⁶. Questa la testimonianza di uno studioso contemporaneo del diritto; ma già subito dopo la prima guerra mondiale Georg Simmel offriva un'interpretazione critica del mutamento di sensibilità tra l'Otto e Novecento, evidenziando il principio del rifiuto di forma: «la vita sente *la forma come tale* quasi alcunché d'imposto coattivamente, vuole infrangere non questa o quella forma, ma la forma in generale e assorbirla nella propria immediatezza, per porre se medesima al suo posto e lasciar correre la propria pienezza così e solo così come esse zampillano dalla sua fonte, finché ogni conoscenza, valore e struttura sia soltanto la diretta rivelazione della vita medesima. Presentemente noi siamo in mezzo a questa nuova fase dell'antica lotta, che non è più lotta della vita contro la vecchia divenuta priva di vita, ma lotta della

⁵ Con allusione al brano nietzscheano del *Crepuscolo degli idoli*, per un commento al quale rinvio al mio *Sul sentiero degli atei*, Vicenza 1981, pp. 102-113.

⁶ Cfr. COTTA S., *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila 1978, p. 56.

vita contro la forma in generale, contro il principio della forma»⁷.

Il rigurgito del vitalismo eslege veniva constatato dall'autore della *Lebensphilosophie* nell'antiformalismo estetico dell'espressionismo e del futurismo, nel rifiuto delle forme istituzionali e tradizionali del pragmatismo giovanile, nell'esaltazione di idee soggettivistiche in fatto di morale sessuale. Ma il profeta dell'epoca nuova resta pur sempre Nietzsche, come aveva rilevato Chestov, prima ancora di Heidegger. Il tempo convalidava puntualmente le previsioni nietzscheane e la diagnosi simmeliana. Ricorderò appena il manifesto surrealista (1947) che si dissociava dal marxismo e propugnava il ritorno alla strategia dei liberi costumi per sradicare la civiltà cristiana, proclamando che «qualunque sia la dottrina che deve succedere al cristianesimo, vediamo in Sade e in Freud i precursori designati della sua etica». La fenomenologia della società europea postquarantottesca la si comprende facilmente nell'ottica del pensiero negativo e nichilistico, dalla musica atonale alle arti figurative informali e gestuali, all'estetismo pansessuale e dionisiaco, come ha ben rilevato lo storico dell'arte H. Sedlmayr⁸. Or bene, questa rapida diagnosi ci permette di cogliere il cambiamento di mentalità delle presenti generazioni rispetto a quelle passate; cambiamento che i mass-media hanno ideologicamente favorito e consolidato in nome del materialismo storico-dialettico, dello storicismo naturalistico, del problematicismo, dell'antropocentrismo assoluto. I grandi *Maîtres penseurs* della presente generazione non appaiono più Kant o Hegel, Comte, Croce o Marx, ma coloro che propugnano l'uso istintivo, estetico-volontaristico e utopico della libertà creativa. Ho detto: libertà creativa e non ragione proprio perché si rifiuta l'ordine cosmico-antropologico oggettivo, la concezione sostanzialistica della realtà e della persona, la morale teologica. E la difficoltà di prospettare un'evangelizzazione della pace in termini di valore civile è resa più ardua dall'oblio o dal rifiuto perentorio della *Tradizione*, intesa in senso metafisico e storico, e del suo rimpiazzamento ad opera dell'ideologia rivoluzionaria suf-

⁷ SIMMEL G., *Il conflitto della cultura moderna* (1918), a cura di C. Mongardini, Roma 1976, p. 108.

⁸ SEDLMAYR H., *Perdita del centro. Le arti figurative del XIX e XX secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, Roma 1967.

fragata dalla speranza di mutare lo *status quo* delle situazioni alienanti e frustranti. Mancando i principi inconcussi dell'essere e della coscienza, la realtà appare un *mobile perpetuum*, un continuo oscillare (*das Schweben*) nella problematicità del mutevole. E per questa sfiducia nella ragione sembra sterile il richiamo allo stile programmatico del *sedeamus et calculemus* di Leibniz in ordine ad un eventuale progetto di pace sociale e civile. Rescissi i ponti con la tradizione e con la trasmissibilità dei suoi valori, l'uomo si sente gettato nel tempo come in un campo di macerie, dove la cultura accumulatasi gli si svela estranea e fastidiosa, mentre egli viene trascinato in avanti a forza di inerzia. Sorregge la suggestiva immagine di W. Benjamin a proposito di quest'uomo estraniato: «C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volta le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta»⁹.

Anche dalla riflessione di Benjamin si evince lo sfaldamento della ragione illuministica e progressista. L'uomo ha perso il senso dell'orientamento razionale nel tempo e gli resta solo la possibilità estetica per rannodare il passato al futuro, ma paradossalmente tale rannodo avviene nella dimensione dell'impossibilità di trasmettere il passato, e la sua verità si svela nella negazione della verità dei suoi contenuti. L'opera d'arte, in altri termini, concilia in maniera precaria passato e presente nella forma dell'estraneazione estetica. Se a questo disorientamento estetico si aggiunge, poi, la provocazione del filosofo scettico e nichilista W. Weischedel il quale ha dichiarato che il tempo

⁹ BENJAMIN W., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino 1981, p. 80.

della fede è passato¹⁰, si ha un quadro storico-culturale abbastanza documentato per renderci conto della difficoltà di concertare una cultura della pace da opporre persuasivamente alle forze irrazionali della violenza e della distruzione.

2) Le motivazioni socio-culturali della violenza e della pace

Concentriamo ora l'attenzione sulla realtà politica. Dal secolo scorso si è imposta la concezione organica della società e dello Stato, ragion per cui l'individuo entra a far parte di una complessa vita di relazioni funzionali e burocratiche che statuiscono e orientano la stessa vitalità della comunità civile. L'impegno dialettico dei partiti e delle forze politiche consiste nel chiarire e far valere gli schemi più efficaci di assetto governativo. In ogni caso, la realtà politica resta un eterno problema aperto a disparate soluzioni. E ciò dipende essenzialmente dagli orientamenti ideologici che ispirano le varie strategie pratiche dei singoli partiti. Sicché, ad esempio, un liberale sarà spinto a far valere le ragioni della libertà rispetto a quelle della giustizia e un socialista le ragioni della giustizia su quelle della libertà, qualora si verificasse un conflitto di diritti o di rivendicazioni ideologiche. La storia insegna che questa supposizione non è campata in aria. Il filosofo Karl Popper, oggi per molti versi divenuto di moda anche in Italia, ha scritto un'opera dal titolo *The open Society and its Enemies*. In essa egli testimonia la sua concezione antitotalitaria, antiolistica e antiorganicismica dello Stato, opponendo alla società 'tirannica' e 'pseudoprofetica' di Platone, di Hegel e di Marx, l'auspicata società 'aperta' che applica la prassi della «ingegneria sociale gradualistica» per vincere le «forme concrete di ingiustizia o di sfruttamento e sofferenze evitabili come la povertà o la disoccupazione»¹¹. Politicamente e socialmente Popper opta per le riforme contro la rivoluzio-

¹⁰ Chiarendo il motivo che lo inclina a una più profonda interpretazione filosofica della fede, Weischedel risponde: «Penso che sia in ultima analisi la comprensione delle esigenze della nostra situazione storica». E aggiunge: «Se si prende sul serio il nichilismo che caratterizza la nostra situazione attuale — e nessun serio filosofare può eludere il problema, — ci si può esimere dal trarre come conclusione che il tempo della fede è passato?» (GOLLWITZER H. - WEISCHEDEL W., *Credere e pensare. Due prospettive a confronto*, Torino 1982, p. 148).

¹¹ Cf. POPPER K., *Miseria dello storicismo*, Milano 1975, p. 76.

ne, invitando i cittadini a sintetizzare nel proprio stile di vita individualismo e altruismo, dal momento che si vive in una società organicistica che conosce una pluralità di ruoli e di funzioni a motivo della divisione del lavoro sociale. E addita come modello di «società aperta» l'Atene di Pericle. Orbene, proprio tale modello finisce per far emergere le illusioni popperiane sulla idealizzata «società aperta». Nella *polis* di Pericle, infatti, in quanto assetto organicistico, vigeva la logica dell'apologo di Menenio Agrippa, in cui si esprimeva la disuguaglianza naturale tra gli uomini, disuguaglianza di attitudini, da cui Platone fa dipendere la divisione del lavoro sociale e l'«ordine» della città (cfr. *Repubblica*, 370 b).

Stando questa divisione di lavoro, commette ingiustizia (*adikía*) chi tende a svolgere poliattività (*polypragmosýne*), sconvolgendo la divisione del lavoro sociale e compromettendo, con ciò stesso, la «giustizia totalitaria»¹². Proprio «la scuola dell'Ellade», che consente a ogni cittadino di «rendere la sua persona adatta alle più svariate attività, si svela, nell'ironia di Platone, città dell' «ingiustizia», dal momento che ogni uomo, per diventare creatura «bella e variopinta» (*Kalón te kai poikílon*) deve svolgere un' «attività varia e dispersa» per diventare versatile ed emergere come «vita dell'uomo-eguaglianza» (*Bíos isonomikou andrós*) (*Repubblica* 561 e). Di conseguenza Popper, se vuole sfuggire alla città chiusa che rispetta la differenza dei ruoli naturali dei suoi abitanti e si attiene alla logica organicistica dell'apologo di M. Agrippa, deve optare per la città aperta che privilegia la libertà dei singoli individui, ma diventa ingiusta per il fatto che ammette lo scambio dei ruoli, favorisce la libera concorrenza e crea conflitti, giacché resta pur sempre in essa l'ordine dei ruoli naturali e sociali, nonché la divisione del lavoro. La tutela della libertà dei singoli qui avviene a discapito della giustizia reale, e non può esserci pace. Al contrario, una società socialista tesa ad infrangere l'egoismo borghese, mitizzerà a tal punto le ragioni della giustizia sociale che non disdegnerà di diventare disciplinatamente violenta, come pretendeva Georg Sorel¹³, nell'illusione di poter realizzare prima

¹² Per l'approfondimento di questa tematica cfr. NEGRI A., *Il mondo della insicurezza. Dittico su Popper*, Milano 1982, pp. 112-142.

¹³ SOREL G., *Considerazioni sulla violenza*, Bari 1974, dove il concetto di violenza disciplinata risente di motivi ultrareazionari dell'*Action française*, a cui per qualche tempo aderì l'autore.

o poi la conquista del benessere comune o con le riforme o con la rivoluzione. Neppure in quest'ottica può dominare la pace quale valore sociale. La realtà dello Stato organico, quale oggi si vive di fatto, nella consapevolezza che l'organicità si riflette altresì sulla concezione dell'intera comunità civile dei popoli, non può attuare la pace sociale e politica se non coniugando insieme libertà e giustizia in un clima di convinta società democratica, quale terza possibilità tra la società chiusa e quella aperta. A patto che non sia mera democrazia numerica o quantitativa, mero sfoggio di forze anagrafiche, ma coscienza di partecipazione e di corresponsabilità dei cittadini nella cosa pubblica. In tale regime non è sufficiente realizzare la massima kantiana: «limitazione della mia libertà e del mio arbitrio, per cui esso possa coesistere con l'arbitrio di ciascuno» (*Rechtslehre*, Einleitung); massima che appare più un ideale dell'imperativo categorico anziché effettiva realizzazione del libero arbitrio dei singoli, dal momento che lo stesso Kant designa l'uomo come «ramo storto» che deve perennemente fare i conti col *radikale Böse* che si porta dentro, onde attestarsi quale essere morale. Occorre piuttosto far reagire nella vita civile l'ispirazione cristiana che ha contrassegnato il destino dell'Occidente nella sua storia plurisecolare e che è di natura sua universalistica e planetaria.

Ma vediamo per il momento quali sono le spinte culturali che oggi tendono ad avversare o a neutralizzare l'ispirazione cristiana della civiltà e per quali ragioni tali spinte eversive o rivoluzionarie invocano la liceità della violenza, costituendosi come controcultura rispetto ai valori evangelici. In senso propriamente dottrinale si muovono le «filosofie della bomba»¹⁴ che utilizzano terroristicamente il pensiero di Stirner, di Nietzsche e di J. Most a partire dal nichilismo del risentimento¹⁵. Quest'ultimo asserisce: «Al diavolo i falsi sentimenti pietosi e umanitari! Viva l'odio, viva la vendetta!.. Polvere, piombo, vele-

¹⁴ Sulla cultura della violenza cfr. LAQUEUR W., *Storia del terrorismo*, Milano 1978; ACQUAVIVA S., *Terrorismo e guerriglia in Italia. La cultura della violenza*, Roma 1979. Dove è da cogliere il convincimento che non si può uscire dalla spirale della violenza finché si resta irretiti nella logica dello storicismo immanentistico che grida unilateralmente contro il servo (nazifascismo) o contro il padrone (proletariato).

¹⁵ Dopo le recenti indagini filologiche sembra superfluo avvertire che il pensiero di Nietzsche non deve essere identificato semplicisticamente con le espressioni nazifasciste della politica. Anche per quanto riguarda Stirner è da richiamare la distinzione tra il concetto di rivolta esistenziale e di rivoluzione armata. Su questo punto cfr. PENZO G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Bologna 21981.

no, dinamite, fuoco e coltelli dicono molto più di mille discorsi rivoluzionari». Sartre, conseguente con le premesse della sua filosofia atea e antimetafisica, perviene all'apologia della violenza in nome di una libertà 'condannata' a scegliere e a inventare continuamente se stessa. Nel filone delle dottrine marxiste il problema della violenza viene variamente assunto e interpretato a seconda di come si intende risolvere il problema del rapporto tra società e Stato, e cioè se in modo riformistico o radicalmente rivoluzionario. Essa è comunque presente e obbedisce alla logica della prassi rivoluzionaria, spietatamente messa in atto da Lenin e da Stalin, e oggi più subdolamente fatta propria sia dal partito moscovita che dai partiti fautori dell'eurocomunismo.

Sul versante delle indagini sociologiche la violenza emerge come possibilità di liberazione da condizionamenti storici e ambientali di tipo oppressivo, nell'intento di far trionfare il benessere economico sulla povertà, il progresso sociale sulle ingiustizie, l'immediatezza istintiva e libertaria sulle varie forme di censura sociale¹⁶. E ricordo appena alcune tesi interpretative che pongono in diretto rapporto la violenza col potere che appare appetibile ad alcuni e possibilità di sistemazione vantaggiosa per molti (in tal senso si muovono sociologi angloamericani, quali Tilly, Janowitz, Gittell, Siegel, ecc.); altri vedono la violenza come l'esplicitarsi di conflittualità sociali quando vengono meno il dialogo, le proposte ragionevoli, i supporti ideologici di un certo *status quo* (in tal senso, Dahrendorf, Simmel, Cosser)¹⁷; v'è, infine, chi interpreta la violenza in rapporto al mondo del lavoro nelle società industriali e capitalistiche, dove l'operaio spesso si abbrutisce tra le macchine e viene disatteso nella giusta rivendicazione dei suoi diritti¹⁸.

Quanto, poi, alla diagnostica di carattere psicologico, vanno sottolineate le motivazioni etologiche, psicoanalitiche e comportamentistiche soggiacenti alla dinamica della violenza. Pur senza confondere indebitamente osservazioni zoologiche e analisi

¹⁶ Per un orientamento complessivo cfr. GALBRAITH J.K., *La società opulenta*, Torino 1972; FROMM E., *Avere o essere?*, Milano 1977; MARCUSE H., *L'aggressività nella società industriale*, in CUTLER D.R. (a cura di), *La religione oggi*, Milano 1972.

¹⁷ Cfr. COSER L., *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano 1967; DAHRENDORF R., *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari 1977, 2 voll.

¹⁸ Cfr. RONCHEY A., *Libro bianco sull'ultima generazione. Tra candore e terrore*, Milano 1979; BOCCA G., *I signori dello sciopero*, Milano 1980.

antropologiche, possono riuscire illuminanti gli studi di K. Lorenz e di N. Tinbergen sull'aggressività degli animali all'interno e al di fuori delle varie specie, se rapportati all'uomo «animale territoriale», che oggi deve fare i conti con i rapidi mutamenti sociali e con le difficoltà di adattamento¹⁹. La psicoanalisi ha messo in evidenza il giuoco complesso dell'istinto di *Éros* e di *Thanatos* nell'impatto con le consuetudini sociali e col «disagio della civiltà» che esigono la repressione e il controllo razionale degli istinti²⁰. L'indirizzo della psicologia behavioristica, da Watson e Skinner a Dollard, ha insistito sul rapporto stimolo-risposta (S-R), risolvendo il rapporto delle condizioni ambientali e sociali con le decisioni soggettive in meccanismo naturalistico e biologico a tutto discapito del riconoscimento della libertà umana; tale meccanismo intende andare «oltre la libertà e la dignità», ritenute illusioni metafisiche²¹.

Questi indirizzi culturali, anche quando non sanciscono esplicitamente la liceità della violenza in ordine alla soluzione dei problemi psicologici e sociopolitici dell'uomo, cercano di capirla e di valorizzarla sul piano metodologico della ricerca scientifica; ed è comprensibile giacché partono da premesse riduttive e ideologiche che compromettono in partenza l'identità dell'uomo e lo spessore della realtà. Essi comunque non possono venire ignorati da chi è convinto di dover proporre e far valere le ragioni della pace per la promozione dell'uomo e l'incremento della cultura della vita civile, nella consapevolezza — come sottolinea Bobbio — «che alla cultura spetta pure una funzione di critica, di controllo, di vivificazione e creazione di valori, che è, a breve o a lunga scadenza, funzione politica, ed è doverosa ed efficace soprattutto in tempi di crisi e di rinnovamento»²². Che i nostri siano tempi di crisi e di rinnovamento non è dato revocare in dubbio dopo tanta letteratura sul rovesciamento dei valori, sulla valorizzazione del corpo, sul disinteresse per le istituzioni statali, sulla disaffezione profes-

¹⁹ Cfr. MASLOW A.H., *Motivazione e personalità*, Roma 1973; LORENZ K., *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressione*, Milano 1974. FROMM E., *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1975.

²⁰ Cfr. FREUD S., *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, t. VII, Torino 1975; *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, t. X, Boringhieri, Torino 1977; FORNARI F., *Psicoanalisi della situazione atomica*, Milano 1970.

²¹ Cfr. SKINNER B.F., *Oltre la libertà e la dignità*, Milano 1973; DOLLARD J., *Frustrazione e aggressività*, Firenze 1967.

²² BOBBIO N., *Politica e cultura*, Torino 1977, pp. 100-101.

sionale al proprio lavoro, ma altresì sulla promozione umana, sullo sviluppo dei popoli del terzo mondo, sul disarmo e sulla pace. Giova, pertanto, esaminare ora le proposte più significative che considerano la pace come elemento necessario e indispensabile di autentico progresso umano. Mi propongo di enunciarle per ora sul piano storico-culturale, riservandomi di discuterne la portata teoretica e propriamente pedagogica nel terzo momento di questo intervento, dove sarà considerato il problema della pace nell'impatto con la categoria teologica del *peccato* presente nel mondo. Tali proposte emergono soprattutto all'interno dell'indirizzo filosofico del personalismo di Maritain, Mounier, Stefanini, dell'interpersonalismo dialogico di Buber e Lévinas, dell'umanesimo sociale di Morgan, Mumford (dei Francofortesi) e della psicologia umanistica di Allport, Frankl e Fromm. Dove è appena da avvertire che i menzionati nomi rappresentano punti di riferimento di scuole largamente riconosciute e impostesi all'opinione pubblica.

Lo sforzo precipuo di Maritain è stato quello di riscattare la persona dalle angustie del riduttivismo materialistico, sociologicistico e psicologicistico, facendone un centro di attività intelligentemente libera e creatrice; creatrice soprattutto di una «democrazia organica», dove il bene comune fluisce dal tutto alle parti e viceversa, quando sinceramente si lavora a edificare una società pacifica con chiarezza di finalità a cui tendere e di mezzi da utilizzare; finalità e mezzi che trovano ispirazione ultima nel Vangelo e riportano la dignità dell'uomo al fondamento del Dio trascendente. Se si perdono questi criteri orientativi la politica scade a machiavellismo, i valori evangelici vengono irretiti nel compromesso con la società borghese, finisce per imporsi la «teocrazia pagana», come ha sottolineato Mounier. Il quale ha lasciato l'eredità di un pensiero cristiano da riassumere in proprio in termini di rivoluzione personalista e comunitaria, tale che la vita del credente possa essere «un focolare di protesta, di testimonianza, di purezza», come auspicava nell'articolo programmatico (*Refaire la renaissance*) di «Esprit» (1932), dove aggiungeva: «Noi siamo del partito dello spirito prima di essere del partito della rivoluzione... Non è la violenza che fa le rivoluzioni, ma la luce». Mounier non è un pacifista ad oltranza. Combattere i totalitarismi che umiliano la dignità della persona umana significava per lui «evitare la guerra *con ogni energia*, non *ad ogni costo*». Più propriamente teoretico è stato lo

sforzo di Stefanini di rivendicare il valore della persona umana in polemica col neoidealismo, ma altresì difendendone la dignità metafisica, gnoseologica, etico-sociale e religiosa contro le filosofie materialistiche e immanentistiche. Il filosofo che lavora a proporre sintesi oggettivamente valide sulla base di una ragione non asservita a ideologie politiche, è un costruttore di pace nel senso che «lavora per l'universale comprensione umana».

L'indirizzo interpersonalista, dal canto suo, ha fatto valere la dignità della persona umana nel dono di sé ad altri, nella reciprocità della giustizia, del rispetto e dell'amore, a partire dal presupposto che l'uomo si autentica non nelle chiusure solipsistiche o nella massificazione populista, e neppure invocando salvezza da un essere senza 'volto', da un senza-'Tu', qual è quello di Heidegger, ma aprendosi alle feconde sollecitazioni dialogiche della «*réciprocité des consciences*» (Nédoncelle) di «esseri viventi eguali in potere» (Hegel), *conditio sine qua non* dell'edificazione della pace, la quale «non può edificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, con i cimiteri o gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l'altro, nel desiderio e nella bontà, in cui l'io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo»²³.

L'umanesimo sociale e la psicologia umanistica, infine, proponendosi di realizzare una comprensione più ampia ed approfondita dell'uomo oltre le unilateralità della sociologia positivista e della psicologia naturalistica e comportamentistica, hanno richiamato l'attenzione sul fatto che la violenza non può essere spiegata soltanto in base al fattore socioeconomico, ma va considerata anche come problema di cultura. Ragion per cui la «collera dei poveri» non va placata con interventi repressivi, ma con soluzioni di giustizia e con una valida pedagogia dell'animo umano ispirata all'ideale della pace, pervenendo a capire che la persona è capacità di autotrascendenza, di progetto, di creatività, e può percorrere le vie della storia non a senso unico, ma inventando e applicando le soluzioni più idonee all'incremento del bene comune, nel pieno rispetto dei diritti altrui.

²³ LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1977, p. 314. Ma il discorso levinasiano sulla giustizia resta compromesso dal suo tipo di etica 'ambigua' che reclama.

In questo senso resta eloquente il magistero di Paolo VI, convinto assertore della *Populorum Progressio* e della civiltà dell'amore. Esso ha da insegnare parecchio alla nostra società.

Da questa rapida sintesi di orientamenti culturali che spiano o la causa della violenza o quella della pace in ordine alla soluzione dei problemi politici e sociali del genere umano emerge qualche utile indicazione per l'ulteriore approfondimento dell'impegno di educare l'uomo alla mentalità della pace. Non ci sfugga la soluzione aporetica di gonfiare unilateralmente l'apologia della libertà a discapito delle esigenze della giustizia e viceversa; né ci si può aspettare un *novus pacificus ordo* finché la persona umana sarà considerata in termini di mero funzionalismo o di naturalismo biologico, alla mercé di contrastanti ideologie politiche e in balia dei simulacri dell'*avere* (denaro, potere, ecc.) che oggi hanno diffusamente sostituito la metafisica dell'*essere*. Infine, pare di poter asserire che non imboccheremo la strada giusta per realizzare un'autentica e realistica strategia culturale della pace finché resteremo prigionieri dell'utopia della «seconda innocenza» dell'uomo, che scarica sistematicamente sulle strutture istituzionali della società la responsabilità dei mali che ci attorniano. Che se poi quest'uomo, disilluso, verrà ad emergere, per contro, come un hobbesiano essere *edax, praedax et mendax*, si tratterà di vedere come e fino a che punto lo si potrà guarire dai suoi mali endemici.

3) Riflessioni pedagogiche sulla pace

Abbiamo sottolineato come non soddisfi completamente l'ideale popperiano della «società aperta» in contrapposizione alla «società chiusa», organicistica e totalitaria. Alla «società aperta» può senz'altro preferirsi quella democratica. Ma non basta fermarci all'asserto. È doveroso considerare altresì la difficoltà di realizzare l'ideale della pace anche in una società democratica. Di una democrazia che non sia semplicemente numerica o quantitativa, come ci ha avvertito Maritain. La riflessione ci spinge alquanto all'indietro e, precisamente, al rapporto tra Kant e Rousseau, una volta che il filosofo di Königsberg teorizza la società civile come «insocievole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*) degli individui. In questi ultimi resta pur sempre una tremenda tensione tra la sensibilità caotica e terroristi-

ca e la ragione imperialistica e tiranna. Tensione che può esplodere in barbarie quando non si plachi in una sintesi etica fortemente razionalizzata. Per quanto rivendichi il valore della libertà autonoma, Kant non si dimentica del deprecato *amour propre* del filosofo ginevrino e non disdegna di invocare il bisogno di un 'padrone' per chi deve entrare in società non potendola evitare. Anche se poi questa società o Stato non può non assumere agli occhi del filosofo pietista la fisionomia teologica di *remedium peccati*, con la conseguente legittimazione borghese della validità della legge quale strumento punitivo e la bontà pedagogica e morale delle istituzioni ecclesiastiche. All'interno dello Stato, con l'uguaglianza legale, reclamata sulla base del *radikale Böse* della natura umana, bisogna uniformare progressivamente le disuguaglianze sociali in vista della kantiana *res publica noumenon*. Ma l'ideale di una comunità veramente civile si esprime nella realizzazione della *costituzione repubblicana* (e non democratica, si badi!) che rappresenta l'*optimum* della proposta e dell'esercizio della razionalità di ogni cittadino. A parere di Kant il problema della costituzione dello Stato è il più difficile da risolvere e richiede un lungo tempo per essere esaurientemente articolato e prospettato, stando pur sempre in atto un pessimismo antropologico che non può non invocare la *costrizione* della legge, anche se la funzione costringitiva di essa è dichiarata contingente e provvisoria. Ma è da notare soprattutto, per il nostro assunto, che Kant rinviene la convalida di una società civile, costituzionalmente garantita, nella realizzazione della pace. E, all'indomani della pacificazione tra Francia e Prussia, con la firma di Basilea il 5 aprile 1795, pubblica uno scritto importantissimo dal titolo: *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in cui analizza le condizioni per eliminare le principali ragioni di guerra e le condizioni necessarie per lo stabilirsi di una pace durevole. Non mi attardo nell'analisi di tale scritto. Faccio notare solo che, per Kant, l'assetto di pace non è un *Naturstand*, ma un *gesetzlicher Zustand* che offre sicurezza contro ogni possibile scatenamento delle forze dell'odio di un uomo che resta tendenzialmente sempre un egoista insocievole. Lo stato legale che meglio garantisce l'ideale della pace è quello repubblicano (non comunque della repubblica di Mazzini o di Spadolini!) giacché in esso i cittadini si responsabilizzano più acutamente circa le scelte che dovranno fare e circa l'assenso che dovranno esprimere alle leggi, dal momento che si sentono at-

tivamente coinvolti nell'assetto globale della società; e, trattandosi di pace, «nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (...), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo giuoco»²⁴. Istruttivo per noi sottolineare il riporto kantiano al giuoco nascosto della *Natura, daedala rerum*, che per altro verso è chiamata anche Provvidenza, in ordine allo stabilirsi possibile della pace in un mondo di peccato, o difettoso. Asserisce Kant che è stata proprio la Natura a volere il diritto, sfruttando i propri meccanismi teleologici. E cioè: la natura ha le sue leggi; l'uomo, astretto dalle leggi della natura, impara a darsi una regola. Dalla necessità delle leggi di natura viene dedotta analogicamente l'interiorizzazione delle leggi morali, attesa la razionalità dell'uomo alle prese col regno dei fini. La forza della morale autonoma depone a favore della dignità dell'anima umana che avverte il dovere della pace come comandamento divino nel suo intimo e vi si adegua.

Ho voluto far riferimento a Kant sia perché è stato l'ultimo grande filosofo che si è occupato *ex professo* del problema della pace e soprattutto perché il suo messaggio, quale si evince dall'insieme dei suoi scritti sulla filosofia della storia e del diritto, pone anche in evidenza i limiti delle umane risorse in ordine a un così nobile e inestimabile ideale sociopolitico. Kant non si illude: gli uomini devono fare ogni sforzo per assicurare il regno della razionalità e della pace; ma l'avvento di tale regno non lo possiamo auspicare dal basso, né con le sole forze umane; dobbiamo piuttosto sperarlo come dono della Provvidenza...

Non interessa qui esprimere una valutazione critica delle tesi kantiane accennate. Mi preme, invece, sottolineare che, per certi versi, il suo Stato con costituzione repubblicana, potrebbe essere fatto coincidere sia con la democrazia globale di Maritain, sia con la stessa idea di democrazia fatta propria dal più recente Bobbio che ha acutamente osservato: «L'esempio più alto e più convincente del metodo non violento per la soluzione dei conflitti sociali è la democrazia. Sin dal suo primo appar-

²⁴ KANT I., *Scritti politici e di filosofia della storia* (a cura di Bobbio, Firpo e Marthieu), Torino 1965, p. 294. Su questo punto si trova d'accordo con Kant anche MARCEL G.: «È un'illusione pericolosa credere che la pace sia uno stato originario...; essa è un termine non facile da raggiungere...» (*L'uomo contro l'umano*, Roma 1963, p. 130).

re, essa ha sostituito alla lotta corpo a corpo la discussione, al colpo di grazia del vincitore sul vinto il voto e la volontà della maggioranza, che permettono al vinto di ieri di diventare il vincitore di domani *sine effusione sanguinis*. Coloro che, pur vivendo in una società democratica, predicano e praticano la violenza, sono da considerarsi — specie se intellettuali, cioè persone la cui funzione dovrebbe essere quella di illuminare le menti e non di ottunderle, di ragionare sulle proprie e altrui passioni e non di esasperarle — dei dissennati e degli irresponsabili»²⁵.

In tale regime democratico la pedagogia della pace dovrebbe essere sentita come impegno d'onore nell'ambito di tutte le istituzioni costituzionali e dei movimenti spirituali che lo vivificano e caratterizzano. Gli adulti dovrebbero sentirsi costruttori di pace in famiglia, nella scuola, nelle chiese, sfruttando la cassa di risonanza dei *mass-media* e opponendo all'idolatria del progresso scientifico, spesso asservito alla volontà di potenza delle supernazioni, quella che M. Scheler chiamava «la conoscenza della redenzione» e che Bergson battezzava come *supplement d'âme*, alludendo ai diritti della vita interiore e alla metafisica delle finalità spirituali. Essere costruttori di pace significa acquisire in prima persona un *habitus mentalis* di grande rilevanza critica onde saper analizzare debitamente le situazioni ed emettere giudizi di valore e di intervento operativo in base a valide competenze acquisite e a un vigile senso di rispetto per la vita, per la libertà e per i diritti imprescrittibili di ogni persona umana; impegno, questo, che non va disgiunto dalla considerazione che lo sforzo di realizzare la pace è anche frutto della valorizzazione cristiana del *paci*, e non soltanto dell'*agere*, nel campo di lotta della storia, come hanno sottolineato Martin Luther King e Lanza del Vasto, per non parlare dello stesso Gandhi che cristiano non era...

Ad ogni modo va tenuto presente che l'edificazione della pace, se può e deve contare sulla socializzazione della cultura, deve prima ancora insistere sulla formazione della personalità dei singoli; e questo perché la trasmissione della cultura avviene spesso in modo acritico da parte di chi la recepisce e in modo non sempre plausibile da parte di chi l'ammannisce; ragion per cui, da questo punto di vista, il fanciullo e l'adolescente restano po-

²⁵ BOBBIO N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979, pp. 14-15.

tenziamente disponibili alla possibilità di diventare pacifici o terroristi. Lo sforzo indeclinabile che si richiede alle famiglie, oggi, è quello di orientare bene le capacità intellettive, volitive ed emotive dei fanciulli attraverso processi intenzionali ispirati a scelte proficue, critiche ed innovatrici, nel contesto realistico della società in cui ci si trova a vivere. Solo così si può sperare che l'adolescente, opportunamente illuminato, si costruisca una sua maturità sociale e civica sorretta dall'ispirazione di un progetto di vita che rifiuti la violenza; maturità che sta a significare, infine, interazione tra il momento orientativo che proviene dall'esterno e il momento interiorizzante della propria coscienza che dovrà spesso scandirsi sul ritmo della profonda e radicale revisione di se stessi. Quel profondo «male radicale» di cui ci ha parlato Kant, anche quando non lo si voglia interpretare nello stile del pessimismo machiavellico o hobbesiano, sta a significare che uomini di pace non si nasce ma si diventa. E oggi diventare uomini di pace equivale a riprendere l'impegno democratico di rispettare e far valere l'ordine giuridico quale riconoscimento della razionalità sociale in atto, sulla base del costitutivo metafisico che lo illumina di senso e accredita la partecipazione attiva e responsabile di tutti i cittadini alla vita e al destino dello Stato. Pertanto possiamo consentire col Vasali che asserisce: «Formare ad una coscienza giuridica e istituzionale equivale a privilegiare la mediazione razionale e ragionevole sull'immediatezza emozionale e volontaristica. Significa quindi scegliere e preferire la via dell'agonismo a quella dell'antagonismo, della finale composizione e conciliazione a quella della rivoluzione (di destra o di sinistra), della solidarietà a quella del conflittualismo permanente; contrapporre, in conclusione, le armi della ragione alla ragione delle armi»²⁶. Per conto mio tornerei ad accendere un'ipoteca di riserbo kantiano sulla testimonianza richiamata proprio perché non ci deve sfuggire lo scarto tra l'uomo reale e l'uomo ideale.

E il «vecchio di Königsberg» (come lo considerò Goethe), conscio dell'opera educativa che deve strappare i fanciulli alla situazione corrotta del presente orientandoli a migliore destino umano, non si aspettava miracoli o miglioramenti dai principi, ma vedeva i progressi educativi reali a partire dallo sforzo con-

²⁶ VASALE C., *I valori politici nella scuola di stato*, in AA.VV., *Educazione ai valori nella scuola di stato* (a cura di N. Galli), Milano 1982, pp. 196-97.

corde di tutti gli uomini civili²⁷. Salvo, poi, a vedere se tali uomini siano sempre intenzionati a far valere i diritti aprioristici della ragione pratica...

4) Gli apporti del cristianesimo al problema della pace

Aver privilegiato il nome di Kant nella diagnostica esplicitata rispondeva ad una precisa intenzione: evidenziare possibilità e limiti della ragione umana in ordine allo stabilirsi dell'ideale della pace nella società civile. E proprio il filosofo del criticismo ci ha edotto, mediante il suo metodo zetetico contrapposto a quello dogmatico, a non nutrire eccessiva fiducia sulle deboli e contraddittorie forze dell'uomo, «ramo storto», animale insocievolmente socievole, ma a rimettersi all'azione della Provvidenza cristiana che egli ha avuto pudore di attestare esplicitamente, a quanto suggerisce J. Pieper²⁸.

Ma è venuto il momento di prendere in considerazione l'insegnamento evangelico sul valore della pace; insegnamento che i teologi o i biblisti utilizzano secondo una loro tipica metodologia, ma che a me preme assumere in chiave filosofica, sulla scia di coloro che lo hanno valorizzato in prospettiva personalistica e sociale. Gesù Cristo conosce intimamente l'uomo; egli soltanto svela l'uomo all'uomo come bisognoso di salvezza, e non la saggezza di Epitteto o di Montaigne, come riconosceva Pascal. In quanto Maestro autorizzato di «Via, Verità e Vita», egli soltanto dice la parola definitiva sulla «grandezza e la miseria» dell'uomo: grandezza, costituita dal fatto che l'essere intelligente e libero è creato ad immagine di Dio; miseria, resa fin troppo palese storicamente ed esistenzialmente dal trovarsi egli coinvolto in una situazione di peccato. Come figlio di Dio

²⁷ KANT E., *Pedagogia*, Torino 1944, pp. 10-12.

²⁸ Testualmente: «Quando, per esempio, nelle successive riflessioni antropologiche egli (Kant) dice della «Educazione del genere umano in generale», che l'uomo può aspettarla «soltanto dalla Provvidenza, cioè da una sapienza che non è la sua, ma che tuttavia è l'idea impotente (per sua propria colpa) della sua stessa ragione», a mio parere, in una frase del genere è compresa, fra l'altro, non poca teologia. E abbastanza spesso sembra che il «pudore di Dio» (così chiamato da Thomas Mann) impedisca a Kant di usare il nome «Provvidenza» (per esempio), sebbene in realtà egli altro non intenda» PIEPER J., *Speranza e storia*, Brescia 1969, pp. 53-54). Mi chiedo se oggi, in clima di cultura secolarizzata che fa leva sul pelagianesimo della scienza (diplomatica) per costruire la pace nel mondo, il cristiano non debba testimoniare in maniera più convinta l'azione misteriosa della provvidenza di contro alle abili ragioni umane che si rivelano molto precarie, alla resa dei conti.

l'uomo dovrebbe poter vivere, a giusto titolo, in dimensione cosmopolitica, testimoniando la comune origine del genere umano, secondo l'attestato della rivelazione biblica. Sta di fatto, però, che la creaturalità umana ha conosciuto, in Adamo, la tragica esperienza del peccato d'origine e oggi, nella storia, pur stando in atto la forza della grazia redimente del Salvatore, lascia dappertutto tracce negative di forze centrifughe. La vocazione alla solidarietà primitiva cede il posto all'egoismo incurante dei bisogni altrui: «*Num custos fratris mei sum ego?*» (Gen 4, 10); l'amore è stato rimpiazzato dall'odio e dalla violenza, la giustizia e la pace non si baciano più spontaneamente. Sul piano della storia fenomenica ancora oggi dobbiamo constatare le tragiche conseguenze di un uomo che ha preteso di progettarsi autonomamente e in maniera autosufficiente rispetto al Creatore.

Ma la fedeltà di Dio alle sue promesse non si smentisce e, attraverso la redenzione del Figlio suo, immette l'energia vivificante della grazia nel mondo degli uomini peccatori, suscitando la forza della speranza teologica a sostegno dei pacifici che possederanno la terra. Questo piano più nascosto e misterioso della storia della salvezza è meglio nominarlo 'sacramentale' anziché noumenico, dal momento che si tratta di un dialogo operativo tra Dio e l'uomo, di una specie di sinergia umano-divina, e non soltanto di un'analisi razionalistica.

E, proprio sollecitato dal chiaroscuro della fede rivelata, Mounier poteva qualificare il suo impegno filosofico-politico di cui cristiano come ottimismo tragico. Il Vangelo non autorizza né illusioni, né pessimismo; svela l'uomo com'è e lo aiuta a realizzarsi come dovrebbe essere, nello stile dell'amore di Dio e dei fratelli. I doni di Dio continuano ad essere gratuiti, ma la loro fecondità personale e sociale passa attraverso la libera e consapevole risposta di adesione grata degli uomini di buona volontà. Accogliere e far fruttificare i doni di Dio nella storia significa per l'uomo crocifiggere la grettezza del proprio egoismo, delle passioni smodate, delle pretese luciferine, e testimoniare sino in fondo, eroicamente, i valori della giustizia e della carità. Solo a questo patto l'amore diventa credibile perché si svela come ardua conquista, intessuta di sollecitudine, di responsabilità, di rispetto e di conoscenza, come ci ha aiutato a comprendere E. Fromm²⁹. E dove opera questo amore produttivo,

²⁹ Cfr. FROMM E., *Dalla parte dell'uomo. Indagine sulla psicologia della morale*, Roma 1971, p. 80ss.

si consolida la forza della pace; al posto della lotta di classe subentra la collaborazione interclassista perché le diverse classi sociali, «obbedendo alla legge evangelica, non saranno paghe di una semplice amicizia, vorranno darsi l'amplesso dell'amore fraterno. Poiché conosceranno e sentiranno che tutti gli uomini hanno origine da Dio padre comune; che tutti tendono a Dio, fine supremo, che solo può rendere perfettamente felici gli uomini e gli angeli; che tutti sono egualmente redenti da Gesù Cristo e chiamati alla dignità della figliolanza divina»³⁰. Il cristianesimo autorizza, pertanto, a gettare con fiducia il seme della pace nel solco della storia, facendo fulcro sull'attenta considerazione dell'identità dell'uomo che è un essere «*naturaliter socialis*» non soltanto per bisogno, come asseriva Aristotele (*Politica* 1,1,2,1253 a), ma anche e soprattutto per amore, sicché la società universale che egli contribuisce a realizzare «ha per suo cemento l'amore universale del genere umano che chiamasi *umanità*, o con greco nome datogli da s. Paolo, *filantropia*» (Tit 3,4)»³¹. In questa società universale o comunità fraterna la norma giuridica è richiesta a tutela dei diritti dell'altro uomo, ma viene integrata dalla virtù dell'amore che si sforza di infrangere la gabbia dell'egoismo della proprietà e delle nazioni, prescrivendo all'uomo l'obbligo morale di andare incontro alle necessità dei bisognosi e degli oppressi, misurando il suo gesto altruistico non sulla disponibilità soggettiva, ma sul bisogno oggettivo di chi versa in situazione di indigenza o di sofferenza.

Ecco perché l'amore fattivo non può sottrarsi alla legge del sacrificio di «portare i pesi gli uni degli altri»; ed è fecondo nella misura in cui, amando, si serve, e, servendo Dio e il prossimo, ci si libera dalla servitù delle cose o dall'idolatria mondana. Dove si ama ci si riscatta da ogni forma di schiavitù perché «*lex itaque libertatis, lex charitatis est*»³². Ragion per cui, commenta Maritain: «la relazione dell'individuo alla società deve concepirsi su di un tipo irriducibilmente umano e specificamente etico-sociale, vale a dire al tempo stesso personalistico e comu-

³⁰ LEONE XIII, *Rerum Novarum*, n. 14. Per ulteriori approfondimenti cfr. *Comunità cristiane per una cultura di pace* («Guida per la prassi ecclesiale», 4), Brescia 1983.

³¹ ROSMINI A., *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Padova 1969, p. 396. E si potrebbe chiamare in causa anche don Sturzo il quale asserisce che «la società è in fondo comunione: il suo termine esatto è *comunità*, coscienza dei singoli di essere in comunione tra loro» (*La società: sua natura e leggi*, Bergamo 1949, p. 34).

³² S. AGOSTINO, *Epistula* 167,6,19, PL 33, coll. 740-741.

nitario, e si tratta allora di una *organizzazione di più libertà*; cosa strettamente impensabile senza quelle realtà *morali* che si chiamano la *giustizia* e l'*amicizia civile* la quale è come la corrispondenza naturale e temporale di quello che, sul piano spirituale e naturale, il Vangelo chiama l'*amicizia fraterna*»³³. Ove, ancora una volta, non è da dimenticare che le ragioni di principio, di Maritain o di chicchessia, devono essere fatte valere in una realtà storico-sociale che si presenta confusa e bisognosa di redenzione. Ecco perché il Concilio Vaticano II, nella costituzione *Gaudium et Spes*, quando mette a fuoco il problema della pace, asserisce esplicitamente che essa non è mai qualcosa di stabilmente raggiunto ed esige il costante dominio delle passioni (GS 78), evidenzia le cause di discordia sul piano internazionale (GS 8, 29, 62, 83), fa appello alle nazioni perché nutrano sentimenti di reciproca fiducia (GS 82), invita alla cooperazione internazionale per un universale ordine economico (GS 85, 86), accentua lo spirito di fratellanza che deve animare gli sforzi sociali degli uomini di varie confessioni religiose (GS 84).

Prospettare l'ideale della pace in una società attanagliata dalla paura delle armi nucleari, che sta sempre a ridosso degli sforzi diplomatici delle varie nazioni, vuol dire ripristinare la fiaccola dell'utopia umana e cristiana e ad un tempo di guardare alla creatura «bella e variopinta» (Platone), alla «*imago Dei*» (s. Ireneo), all'«anima bella» (Schiller), al «*totaler Mensch*» (Marx), al «compagno di viaggio» (Berdiaev) in termini di sforzo culturale e di interventi operativi per ridare credito e vigoria alla *civiltà dell'amore* (Paolo VI), che l'enciclica *Pacem in terris* prospetta come «ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà».

Utopia, questa, che non è fuga dalla storia e rifugio nel «palazzo di vetro» di una metafisica intemporale, ma possibilità effettiva di orientare cristianamente la libertà e la razionalità non in base a ideologie di potere, ma in base alla forza trascendente del Vangelo che rivendica la conquista del bene e l'autonomia della persona a partire da profonde convinzioni interiori, senza

³³ MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, Brescia 1963, p. 61. Attento al valore della verità si mostra l'Autore in *Il filosofo nella società*, integristicamente prospettato.

le quali le istituzioni temporali finiscono per perdere credito. Evitando gli estremismi di un'assuefazione pigra e acritica a situazioni ingiuste di vita sociale e di un cipiglio programmaticamente rivoluzionario, il cristiano che voglia attestarsi come costruttore di pace deve essere intransigente nell'affermazione dei diritti inalienabili dell'uomo, anche se deve pagare di persona per mantener fede al credo evangelico; quel credo sottolineato dallo stesso Croce come «la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai conosciuto».

Ed invero il cristianesimo è stato la più profonda e significativa rivoluzione della storia perché ha mirato a modificare la coscienza dell'uomo più che le strutture temporali. Mutando il cuore dell'uomo, mutano intenzionalmente anche le sue azioni; e queste, rese cristiane in senso autentico, vivificano la società con il lievito dell'amore fraterno quale antidoto agli arsenali della violenza e della distruzione.

E concludo, riaffermando con Giovanni Paolo II che soltanto *nell'amore sociale vi sarà la salvezza del mondo*, ragion per cui «dobbiamo cercare di presentare, nelle relazioni sociali, agli uomini di oggi, l'ideale dell'amore sociale. Questo amore sociale deve costituire l'alternativa all'egoismo, allo sfruttamento, alla violenza; deve essere la luce di un mondo la cui visione rischia di essere costantemente offuscata dalle minacce della guerra, dallo sfruttamento economico e sociale, dalla violenza dei diritti umani; deve condurre alla solidarietà attiva con tutti quelli che vogliono promuovere la giustizia e la pace nel mondo. Questo amore sociale deve rafforzare il rispetto per la persona e salvaguardare i valori autentici dei popoli e delle nazioni, come pure delle loro culture. Per noi il principio di questo amore sociale, della sollecitudine della Chiesa per l'uomo, si trova in Gesù Cristo stesso, come ne danno testimonianza i Vangeli»³⁴.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri di «Iustitia et Pax»* (9 febbraio 1980) n. 7, in «L'Osservatore Romano», 10 febbraio 1980. Sul tema della giustizia sociale hanno richiamato l'attenzione recentemente pensatori laici e cristiani. Ancora incisive riescono le pagine di ORTEGA Y GASSET J., soprattutto nell'opera *La ribellione delle masse: Prologo per i francesi*, in *Scritti politici*, Torino 1979. Ma sono soprattutto i pensatori di orientamento cristiano che mettono in evidenza il legame strettissimo che intercorre tra giustizia e carità. Scrive DEL VECCHIO G.: «l'ideale del diritto e della giustizia, per quanto alto, non è il solo ideale umano: esso deve integrarsi con quello della carità... Non solo il diritto non esclude la carità, ma la esige come suo complemento. Il diritto, in ultima analisi, non è altro che l'aspetto obiettivo e il profilo sociale della moralità. L'uno e l'altro sono egualmente sacri, ed hanno uno stesso principio, che si chiama, con una stessa divina parola, l'amore», *Integrazione morale del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 25 (1948), pp. 187-88.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- Aa.Vv., *Educazione alla pace. Un progetto per la scuola degli anni '80*, Roma 1981.
Aa.Vv., *Sulla via della pace e della non violenza*, Torino 1981.
BOBBIO N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979.
BONINO S., *Educazione e aggressività*, Bologna 1981.
CAMARA H., *Rivoluzione nella pace*, Milano 1969.
CAPITINI A., *La non violenza oggi*, Milano 1962.
GANDHI M.K., *Teoria e pratica della non violenza*, Torino 1973.
GIRARDI G., *Cristiani e marxisti a confronto sulla pace*, Assisi 1967.
GISMONDI G., *Terrorismo e coscienza cristiana*, Torino 1979.
LANZA DEL VASTO G.G., *Principi e precetti del ritorno all'evidenza*, Torino 1972.
MARITAIN J., *L'educazione della persona*, Brescia 1970.
PAOLO VI, *I messaggi per la giornata della pace*, Bologna 1980.
RÖHRS H., *Educazione alla pace*, Brescia 1974.
Concilium 1983/4: *Chiesa e pace*.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Lei ha delineato all'inizio quasi pessimisticamente l'affermarsi di un mondo contemporaneo antimoderno, antilluministico, poi però è ritornato a Kant. Chiedo allora se c'è la speranza che il mondo contemporaneo possa recuperare qualche lezione dal passato. Una seconda domanda: mi pare che gli interventi da lei studiati e presentati siano interventi relativi ad una pace dentro le nazioni. All'interno della cultura di oggi non c'è forse anche un concetto di pace del mondo intero, di *res publica* universale, che configuri una situazione giuridica e politica mondiale favorevole alla pace? Infine una considerazione: da quanto lei ha detto, la vera paura non è tanto quella delle armi, quanto piuttosto quella dell'uomo. Mi sembra allora che diventi di fondamentale importanza fare in modo che un progetto di pace tenga in adeguato conto anche il contributo della legge, dal momento che l'uomo è talmente fragile da aver bisogno anche di una certa forza, che in questo caso è la forza rappresentata dalla legge.

G. BOF: Vorrei porre alcuni interrogativi al prof. Miccoli, partendo da questo: lei ha citato la formula di Simmel (rifiuto di forma) come una delle caratteristiche del mondo contemporaneo in opposizione all'indirizzo fondamentale del mondo moderno. Direi che sempre dal punto di vista di contrapposizione delle formule si potrebbe qui richiamare la formula di Barth, che definisce l'Illuminismo, l'anima del mondo moderno, come *Formenwille* (da un lato quindi la volontà di forma, dall'altro invece il rifiuto della forma). Ora io mi chiedo: la contrapposizione così rappresentata ed esercitata dal mondo contemporaneo, in quale rapporto si pone con quello che noi chiamiamo il concetto dell'escatologia? Questa contrapposizione non ha forse in qualche modo giocato un suo ruolo sulle contrapposizioni tipiche della teologia dialettica, tra religione e fede, tra legge e Vangelo? Quanto di questa contrapposizione emer-

ge in modo più o meno consapevole ancora nel nostro discorso teologico attuale? La posizione kantiana non è forse alla radice di questa contrapposizione, particolarmente nell'ambito della teologia? Il fatto stesso che Kant abbia ad un certo punto definito la pace come dono della provvidenza non significa forse l'impossibilità della pace per noi? Lei ha concluso la sua relazione sottolineando il carattere sacramentale dell'escatologia cristiana. Tuttavia, quando verso la fine della relazione lei ha citato Maritain mi è parso che sia stata tralasciata in parte una storicizzazione precisa dell'escatologia cristiana; mi è sembrato di intravedere un Maritain in quelle dimensioni che già la *Gaudium et Spes* dimostra di aver percepito come limitate, anche se non propriamente superate. Alla luce di queste mie osservazioni, è possibile dunque trovare una via di storicizzazione dell'elemento escatologico cristiano, pur senza negare con ciò la continua presenza del male nella storia?

E. CHIAVACCI: Lei ha parlato di perdita del centro; tale perdita del centro non è forse, negli anni dal '40 in poi, anche la perdita, positiva a mio avviso, dell'eurocentrismo, e cioè la perdita dell'assolutezza della nostra cultura? In questo caso la perdita del centro è una benedizione, in quanto ci permette di capire qualche cosa di più. Ciò non significa che l'intera nostra cultura occidentale sia da buttare via, ma essa appare come qualcosa di provvisorio, di superabile, ed in ogni caso non come la cultura per eccellenza, rispetto ad altre culture areolate. La mia domanda non è rivolta specificamente a lei, ma vuole essere un po' polemica, anche nei confronti di tanti amici: questa visione rigidamente innocente, che si riscontra purtroppo ancora in molte persone, la assolutizzazione della nostra cultura occidentale, porta a considerare come assoluto qualcosa che invece è storicamente e culturalmente assai provvisorio e condizionato. Si assiste oggi ad una ripresa della trascendenza come difesa di quei modelli logici, con cui fino ad ora si è sostenuta la trascendenza. Ritengo che non vi sia nulla di più mancante di fede, di meno trascendente, di questa incapacità a comprendere il fenomeno della relativizzazione di tutti i modelli culturali.

P. MICCOLI: Più che rispondere alle domande or ora formulate, cerco di esprimere un'ulteriore riflessione, che mi deriva dalle osservazioni fatte. Il prof. Sartori parlava di rapporto

possibile, anche se problematico, fra il mondo moderno ed il mondo contemporaneo. Il problema è qui ancora del tutto aperto, e si tratta di vedere se le scansioni che abbiamo avuto dal Rinascimento ai giorni nostri presentino una certa validità dogmatica, o non siano piuttosto da reinterpretare in termini di cultura provvisoria. Si tratta allora di vedere come siano avvenute certe concatenazioni di categorie e di atteggiamenti psicologici. Queste concatenazioni muovono, a mio parere, dal fatto che con l'imporsi del primato della coscienza sul piano culturale e poi anche su quello delle scelte pratiche, il mondo degli uomini è diventato oltremodo problematico. Quando poi si è arrivati a capire che forse è necessario reinventare tutte le categorie culturali, ecco che si è presentato anche il problema della possibilità di un annuncio di fede del messaggio evangelico nel mondo contemporaneo, divenuto così complesso.

La speranza non è morta, perché proprio da quegli autori che parlano del nichilismo nascono in qualche modo segni di speranza. Mai come oggi, ad esempio, si è fatta sentire con prepotenza la categoria dell'utopia, non solo in senso meramente politico-ideologico, ma anche in senso teologico e di atteggiamento esistenziale. L'utopia è divenuta, direi, elemento strutturale della nostra persona; senza un'utopia non si vive. Per quanto concerne poi la questione, se oggi la pace riguardi l'umanità intera o il rapporto fra le nazioni, direi che tale problema è assai complesso. Per certi versi si assiste, soprattutto all'interno delle chiese, ad una crescente presa di coscienza di dover allargare il problema ad una dimensione mondiale. Mi sono però accorto che, se noi impostiamo un tipo di filosofia della storia con parametri aprioristici, possiamo fare bei discorsi, poiché abbiamo dinanzi a noi uno schema totale della storia, all'interno del quale si configura un'immagine di umanità, che io posso porre sotto il segno di pace. Ma quando i *clichés* aprioristici di Hegel o di Marx o di Comte sono tramontati, ecco che di nuovo siamo stati obbligati a pensare più che alla storia e all'umanità *in toto*, nuovamente alla persona. Se si vuole allora sfuggire ad un discorso troppo generico, bisogna, a mio parere, puntare nuovamente le carte sulla persona in quanto tale e sulla fisionomia dei piccoli gruppi. Sarei quindi più propenso ad insistere sul concetto di una pace all'interno delle nazioni, pur guardando in maniera utopica poi anche all'umanità in quanto tale.

L. SARTORI: Volevo ricordare che a livello di pensiero anche della Chiesa, la critica è rivolta oggi al fatto che si sono conquistate strutture per la pace interna, ma resiste ancora l'egoismo di soggetti internazionali. La mia domanda è soltanto d'informazione: c'è un pensiero che tende a combattere questo tipo di egoismo, che ancora persiste?

P. MICCOLI: Oggi viene presa di mira anzitutto l'idea di ragion di Stato, nonché la conseguente possibilità di una politica di imperialismo. L'interlocutore privilegiato è comunque l'uomo. Dopo tante illusioni siamo oggi obbligati a rivedere il problema dell'uomo in termini culturali rinnovati e realistici. Naturalmente non bisogna perdere di vista ciò che la Rivelazione dice in merito. In fondo la difficoltà maggiore sta proprio nell'attualizzare le categorie bibliche, inserendole nel contesto delle cosiddette scienze antropologiche. Per quanto riguarda l'intervento del professor Bof, mi pare suggestiva l'analogia che egli propone fra Simmel e Barth, fra principio di forma e volontà di forma (*Formenwille*). Anche qui, se ci si pone nell'ottica di un principio-sintesi generale, certe categorie si presentano assai stimolanti; non bisogna però dimenticare che al di sotto di questi principi-sintesi vi è tutto un oceano che si agita, vi sono grosse questioni. Ora, l'esasperazione fatta in ambito luterano tra fede e religione, tra metafisica e storia non mi sembra molto fondata. La stessa incarnazione del Figlio di Dio, elemento fondamentale di ogni interpretazione cristiana della storia, legittima un senso di realismo e di fiducia, senza per questo esasperare o la fede o la religione. Realisticamente bisogna assumere quest'uomo così come si presenta, senza schiacciarlo pessimisticamente sotto un peso impossibile da portare. Quest'uomo deve poter camminare sempre attraverso la speranza, per cui si deve asserire che al di sopra di lui vi è un piano nascosto, un regista della storia.

A. NEGRI: Mi permetto di interromperla per avere una breve chiarificazione. La speranza di cui lei parla rientra in quella che si chiama pedagogia della pace?

P. MICCOLI: Certo, e nella pedagogia della pace entra di diritto l'idea teologica della speranza, che non è più l'utopia della rivoluzione estetica di Schiller; infatti nell'uomo sempre ri-

marrà l'eterno conflitto tra la sensibilità e la ragione. Aver preteso di risolvere in qualche modo questo dissidio attraverso la dimensione estetica è stata una via che oggi è fallita.

A. NEGRI: Ma, se non posso affidarmi alla speranza, in concreto che cosa devo fare? Non devo seguire la via di Kant?

P. MICCOLI: Certo, per uno che non accetta la visione evangelica di Cristo, che, risorgendo, ha dato un titolo di garanzia a questa speranza per l'intera umanità, credo sia questa una via possibile. La storia non è fatta comunque soltanto di piani superficiali, di incoerenze e aberrazioni, è fatta anche di un livello più profondo, che svela al tempo stesso quelle che sono state le belle utopie della storia. Il cristianesimo ha messo in luce il limite di tali utopie; ecco perché la speranza cristiana diventa la controcarta di queste utopie, ed il cristiano la deve giocare con una testimonianza veramente vissuta e offerta al mondo in gratuità, il che significa con servizio, anche eroico. Circa l'intervento del prof. Chiavacci vorrei fare una precisazione. La perdita del centro, intesa come perdita dell'etnocentrismo, è un'ottima cosa. È necessario quindi che ogni popolo si esprima attraverso l'originalità delle proprie risorse culturali. Il rapporto tra trascendenza e storia, che a sua volta rifluisce nel rapporto fra vita e forme culturali, rimane comunque un problema eterno. Il problema della cultura sta appunto nel riaprire continuamente in termini dialettici ed ermeneutici questo rapporto fra trascendenza e storia.

G. PENZO: La sola speranza di pace è, secondo me, quella di riconoscere i limiti del finito. Non c'è perciò da una parte la guerra e dall'altra la pace; vi è sempre guerra e pace insieme. L'uomo che riconosce i limiti del finito riconosce anche l'infinito. È necessaria un'autentica «apertura a», che significa superare la libertà assoluta e perciò «l'uomo assoluto», per disporsi con atteggiamento di umiltà nei confronti di tutte le teorie, riconoscendo il piano dell'altro. Il motivo dell'altro è per me un tema fondamentale. Noi ci troviamo sempre di fronte all'altro, sia nell'ambito del conoscere che nell'ambito della trascendenza. Dobbiamo quindi superare l'altro, non in maniera definitiva, poiché l'altro ci sarà sempre. Il superamento dell'altro è violenza, quando viene compiuto in maniera dogmatica;

in caso diverso esso significa autentica trascendenza. Il Vangelo è superamento non definitivo del piano della legge, dal momento che la legge è sempre solo un'ipotesi; la legge va superata non per essere distrutta, ma per vedere il suo piano di trasparenza, che porta l'uomo di fronte al piano del mistero, come un essere «aperto a». Quando l'uomo possiede questa apertura, ammette la propria posizione di finitezza ed è «in pace». Se manca invece di questa apertura, si trova in una posizione di violenza e quindi di «guerra».

G. MATTAI: Mi sembra che sia il pessimismo che l'ottimismo antropologico portino alla perdita della pace. In un quadro di ottimismo antropologico l'uomo si considera detentore della verità e per questo tende ad escludere chiunque, a suo avviso, neghi la verità, e di essa sia nemico. In una prospettiva di pessimismo antropologico l'uomo attacca il prossimo, nel quale vede l'*homo famelicus*, che impugna l'arma mascherandosi nelle vesti dell'agnello. In entrambi i casi si ha la perdita della pace e la guerra, come punta di un *iceberg*, cui sono sottese tutte le altre «guerre», soprattutto a livello di rapporti di lavoro.

Mi chiedo a questo punto se la concezione cristiana superi il pessimismo e l'ottimismo; se possa essere recuperato l'uomo *simul iustus et peccator*, il quale, pur riconciliato dal perdono di Cristo, mantiene tuttavia sempre ancora potenzialità di peccato.

Ebbene, io credo che un uomo *simul iustus et peccator*, visto nel clima della riconciliazione e del perdono di Cristo, possa diventare, attraverso un'educazione alla pace, superando dunque culture di guerra eurocentriche e persino ecclesiocentriche, un autentico protagonista di pace. Nell'Apocalisse troviamo l'immagine del cavallo della fame, di quello della guerra e di quello della peste, ma troviamo anche il cavallo bianco, che cavalca la storia e che, a mio modo di vedere, raffigura la forza messianica, che attraversa la storia e dona alla speranza cristiana una forza che non delude.

G. GAMBIN: A mio avviso è necessario che la nostra conversazione venga calata nella realtà storica. L'importante è recuperare l'uomo come luogo di significati e come sforzo per cercare significati. I significati che si chiamano libertà, giustizia e pace non sono mai campati in aria, né sono relegati nell'uma-

nità in generale. Essi si trovano sempre in situazione, e, se sono in situazione, bisogna intervenire con un atto preciso di scelta di parte; non il tutto, ma la parte del tutto ha un valore storico efficace. Scegliere un metodo può essere limitante, ma l'uomo non ha altra possibilità. Scegliere l'uomo è una bella frase, che può consentire però anche la non scelta dell'uomo oppure qualsiasi scelta contro l'uomo. Vorrei capire come mai la Chiesa ufficiale, che investe la storia con la sua potenza organizzata, invochi sempre grandissima prudenza e richiami all'ordine coloro che scelgono una parte ed un metodo particolare, calato nella storicità della situazione.

P. SCAPIN: Vorrei configurare una situazione di pace: non ne do la definizione. Essa mi si presenta come una situazione politico-sociale, in cui siano ridotte al minimo le forze dei singoli e del gruppo, impiegate per la difesa, ed in cui siano annulate le forze impiegate per l'offesa; una situazione in cui siano dilatate al massimo le forze destinate a promuovere la collaborazione a livello interno ed internazionale. Se questa è una possibile situazione di pace, mi viene spontanea una domanda: in che misura il cambiamento fra il mondo moderno e quello contemporaneo trova una variabile determinante nella dimensione industriale della nostra cultura? In che misura cioè la scienza applicata, la tecnica diventa una variabile per passare da una società idealmente centrata sulla categoria di ordine ad una società centrata sulla categoria di cambiamento?

LA PACE TRADITA: LA RESPONSABILITÀ DELLA TEOLOGIA MORALE CRISTIANA NEL PASSATO E NEL PRESENTE

ENRICO CHIAVACCI

1 - L'annuncio cristiano di pace

1.1 È fuori di dubbio la rilevanza dell'idea di pace nell'annuncio neotestamentario del Regno: essa può infatti considerarsi come l'essenza del dono del risorto. Ma è anche fuori di dubbio la densità semantica del termine 'pace' nella tradizione culturale ebraica. È senz'altro da ritenere che tale densità sia presente nell'uso neotestamentario del termine pace. Quando perciò il cristiano, o la teologia cristiana, si sente tenuto — per fedeltà all'annuncio evangelico — a riflettere sui suoi compiti in ordine alla pace sulla terra, è da questo complesso significato del termine 'pace' che deve muovere la sua riflessione: tale significato costituisce il compito, o almeno un compito essenziale, sia per il singolo credente che per le chiese di denominazione cristiana.

I contenuti di questo compito debbono allora esser meglio specificati, per poter essere utilizzabili nella riflessione morale.

1.2.1 Per dare, in veloce sintesi, una definizione evangelica di pace, occorre ricordare il nesso costante fra pace e giustizia. La pace, come sussistenza definitiva dell'ordine voluto da Dio per la complessa organizzazione della Sua creazione, diviene — a livello di creature umane comunicanti o in grado di comunicare fra loro — realizzazione della giustizia. Pace e giustizia sono collegate fra loro strettamente in innumerevoli testi biblici: ricordo qui tre testi particolarmente significativi per il loro contesto rinviante al grande tema del Regno. «Frutto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17); «Il regno di Dio... è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rom 14,17); «Beati quelli che hanno

fame e sete della giustizia... beati gli operatori di pace» (Mt 5,6,9). Va rilevato che qui il termine giustizia non indica affatto la giustizia dei manuali di morale, che è in pratica la sola giustizia commutativa (essa sola, infatti, nella logica della morale tradizionale, impone il dovere di restituzione). La giustizia è nella Scrittura la giustizia di Dio, cioè la giustizia resa al povero: l'idea di giustizia — nel senso del modo di regolare i rapporti umani — è tratta dal modo con cui Dio tratta il suo popolo. La giustizia di Dio è praticamente sinonimo di misericordia, di dono gratuito, di fedeltà nel futuro a promesse benefiche e gratuite. «Anche tu eri straniero in Egitto, e io ti ho liberato. Così ora tu...». La nostra giustizia deve essere superiore a quella degli scribi e dei farisei: giustizia è dare senza aspettar nulla, prestare senza ricuperare, negarsi ogni vendetta. Questa è la giustizia di Dio che deve rispecchiarsi nella convivenza umana, e più precisamente nella convivenza frutto del dono messianico.

Così non meraviglia che la pace frutto della giustizia sarà effusa sulla terra come dono dello Spirito.

1.2.2 Nella mia riflessione sistematica, come è inevitabile il collegamento fra pace e giustizia di Dio, così è inevitabile il collegamento fra giustizia e poveri. Il povero biblico — salvo l'accezione spirituale del termine — è colui che è oppresso o comunque esposto all'oppressione altrui. Povero è l'orfano, la vedova, lo straniero (perchè manca di tutela giuridica). La giustizia è perciò definibile, all'interno del rapporto fra esseri umani, come schierarsi dalla parte dell'oppresso o dell'indifeso.

1.2.3 Nel Nuovo Testamento tale portata semantica del binomio giustizia-pace, come frutto messianico, viene integralmente ripresa: «Voi dimenticate le cose più importanti: la giustizia, la misericordia, la fedeltà» (Mt 23,23).

Basti pensare all'autopresentazione messianica di Gesù a Nazaret (Lc 4), o meglio ancora alle stesse Beatitudini (Mt 5 e Lc 6) che probabilmente, nella versione originaria, avevano anch'esse la funzione di autopresentazione messianica. Tale portata semantica viene ripresa però con due grosse innovazioni rispetto ai testi anticotestamentari.

1.2.3.1 La prima novità è che ne viene data la giustificazione suprema. L'espressione «Dio è pace» (Gdc 6,24) riceve ora

un senso assai preciso: proprio in quelli che tradizionalmente sono i misteri principali della fede, e che storicamente sono il cardine del dogma cristiano — unità e trinità di Dio, incarnazione del Verbo — viene rivelata nel Vangelo la natura profonda di Dio. La risposta alla domanda 'che cosa è Dio' è ormai solo questa: Dio è puro dono di sé in un rapporto interpersonale. Ciò è manifesto nella vita trinitaria, espressa nel Vangelo attraverso il rapporto costante fra Padre e Figlio: dono totale è la morte, dono totale è la resurrezione. Al «Sì, Padre» corrisponde «il mio figlio diletto». Questa conoscenza di Dio come dono di sé, o *agápe*, si ribalta immediatamente in *primum ethicum*, in senso dell'esistenza per ogni creatura chiamata a rispondere alla chiamata del Creatore. E direi che si ribalta in traguardo ultimo per la famiglia umana. La promessa della pace (Gv 14,27) e il dono della pace (Gv 20, 19-21) incorniciano la grande preghiera di Gv 17, in cui lo sguardo di Gesù si allarga dai discepoli a tutta la famiglia umana: «perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi con noi una cosa sola» (vv. 20-21). L'incarnazione del Verbo, che pone la sua tenda in mezzo a noi, che è dato per la salvezza del mondo, per amore dell'umanità intera, indica come questo Dio si volge totalmente, con tutto il suo essere dono di sé, senza residuo o riserva, all'umanità smarrita e divisa, come pecore senza pastore. Perché il mondo — e cioè, nell'autorevole interpretazione del Concilio Vaticano II, l'umanità e la sua storia (*Gaudium et Spes*, n. 1) — abbia la vita, sia salvato, Dio si fa dono. L'idea di *pace come convivenza di puro dono* è il traguardo dell'umanità, *perché tale è Dio*.

1.2.3.2. La seconda novità è la trasformazione dell'attesa messianica in compito. Il messia — e più che il Messia, il Figlio — è venuto, è qui e affida il suo compito ai suoi discepoli. Quello che era un ideale proiettato su un futuro nebuloso e incerto — la giustizia che scende in campo, e che porta come frutto la pace — tutto di iniziativa divina, diviene ora il presente, la condizione che alla chiesa, corpo di Cristo, spetta di realizzare nel corso del tempo e delle vicende della storia. Il rinvio escatologico è solo il rinvio al compimento della storia, alla fine del travaglio della lotta fra il bene e il male: non è dispensa dalla lotta, ma è la ragione finale della lotta stessa. La lotta storica per l'avvento del Regno è — identicamente — il cammino verso la

pace. Matteo ha ben capito questo: le sue beatitudini trasformano in preciso dovere morale, anzi in manifesto morale del cristiano, quello che nelle prime tre beatitudini di Luca è l'affermazione della messianità di Gesù, della identificazione di Gesù con la funzione messianica: la salvezza dell'oppresso, dell'afflitto, dell'affamato.

1.2.4 A questo punto è chiaro, io penso, che cosa sia il peccato: il peccato formalmente è rifiuto di Dio, equivalente al rifiuto della sua chiamata. Ma questa definizione formale, già vera per l'Antico Testamento, acquista nel Nuovo Testamento un contenuto assai preciso: il peccato è il rovescio del dono di sé. Egoismo, ricerca di dominio sull'altro, non è un peccato, una fra le tante mancate osservanze: è il rifiuto di Gesù come rifiuto della logica stessa della missione di Gesù, rifiuto della logica di Dio. In Mt 16 Pietro è 'satana', l'oppositore, il nemico — l'anti-Dio, direi — perché non ragiona secondo Dio, ma secondo gli uomini. Ragionare secondo Dio vuol dire prendere la croce e seguire Gesù. Ed ecco allora che il peccato, nella sua radice contenutistica e non solo formale, è il rovescio della pace: il peccato è il non-donarsi, è il dominio dell'uomo sull'uomo, il cercare se stesso. Non c'è per l'uomo altra realizzazione di sé, altra pienezza di essere, che nel dono sincero di sé (*Gaudium et Spes*, n. 24 in fine). La relazione al prossimo, il fatto sociale nella sua ultima essenza, è valore in sé, e non solo strumento di autoperfezionamento. Si confronti la definizione di natura sociale dell'uomo nella enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII (verso l'inizio) con il testo di *Gaudium et Spes*, parte I, capitolo 2°. La cesura dottrinale è impressionante. E la stessa *Gaudium et Spes*, al n. 37, ben vede le inevitabili conseguenze: il mondo è destinato da Dio ad essere uno «*spatium verae fraternitatis*»; la immane lotta contro le potenze delle tenebre, che finirà solo nell'*éschaton*, per dono divino, è la lotta contro ogni stato di cose oppressivo, contro ogni situazione di rapporti interumani di chiusura, egoismo, dominio.

1.3 Non credo, perciò, che sia corretto porre il problema di come promuovere la pace in una situazione — già data — di peccato. Ciò equivarrebbe a ridurre il problema etico al problema dell'uso della violenza fisica, sia pur solo difensiva, nello *Zwischenzeit*. Questo è certamente un problema, che in so-

stanza è riconducibile al problema della validità normativa del quinto comandamento, e ai suoi limiti in una situazione di peccato. Ma io credo che questo problema, difficilissimo, assai discusso e senza apparente soluzione univoca, possa esser meglio affrontato e forse risolto all'interno dell'ideale e del compito di pace globale quale sopra ho cercato di delineare. In tale quadro infatti, con il significato profondo di pace sopra detto, il peccato è il rovescio della pace. La pace sulla terra è sempre e solo *tensione verso* la pace della Gerusalemme celeste.

1.4 La tensione verso la pienezza della Città di Dio può essere sintetizzata in due principi etico-normativi fondamentali:

— in negativo, l'impegno contro ogni stato di cose oppressivo, cioè di dominio dell'uomo sull'uomo;

— in positivo, l'impegno per una fraternità universale, cioè per una corresponsabilità (o solidarietà) di ciascuno verso ciascun membro della famiglia umana, e verso la famiglia umana considerata come un tutt'uno.

La fine della logica di satana, del dominio cioè, e l'affermazione della logica del puro dono, è l'impegno per la pace, ma è identicamente l'impegno contro le potenze delle tenebre, contro il peccato.

2 - La sorte della pace nella Teologia

2.1 Una volta accettata, nelle sue linee essenziali, questa proposta di teologia biblica, ne segue che la categoria biblica di pace avrebbe dovuto dar luogo a un'ampia trattazione ed elaborazione teologia sistematica. Invece il capitolo 'pace' nelle grandi sistemazioni teologiche del passato, e di un passato anche recentissimo, non esiste. Non esiste nei catechismi, non esiste nei manuali di dogmatica né in quelli di morale. Si può dire — complessivamente e approssimativamente — che il tema è ignorato come tema teologico dal *De Civitate Dei* di s. Agostino all'opera di J. Comblin (*Théologie de la paix*, Paris 1960; trad. it. *Teologia della pace*, Roma 1962). Si può pensare al magistero sociale della Chiesa e dei Pontefici recenti: è certo che in esso il tema dell'oppressione e della solidarietà è emergente.

Ma:

— questa emergenza è recentissima, con un vuoto storico e teologico alle sue spalle;

— la trattazione è sporadica e non sistematica: si considera cioè questa o quella forma di oppressione occasionalmente emergente — l'oppressione dell'operaio nella *Rerum novarum*, quella dell'imperialismo internazionale del denaro nella *Quadragesimo anno*, quella civile fino alla legittimazione della resistenza armata nella lettera *Nos es muy conocida* — senza che vi sia, né che si possa pretendere, un'assunzione sistematica sotto il tema globale della pace;

— per ovvi motivi contingenti e per meno ovvi — ma indubbi — condizionamenti culturali, la mano è calcata sempre sul principio di sussidiarietà a scapito del principio di solidarietà, così da perdere di vista la responsabilità morale del singolo verso le strutture. Per questa analisi, assai complessa, sono costretto a rinviare alla mia *Teologia Morale*, vol. II: *Complementi di morale generale*, capp. 2 e 3;

— non si giunge mai a una visione planetaria del bene comune, né si coglie l'importanza teologica del cammino storico dell'intera famiglia umana;

— infine il magistero sociale pontificio, in epoca preconciare, non ha scalfito in nulla la trattazione teologica sistematica dei manuali — di dogmatica e di morale; pur con tutti i limiti elencati sopra, avrebbe potuto e dovuto scalfire e stimolare la riflessione sistematica, ma la resistenza del sistema lo ha probabilmente impedito.

2.2 Per quel che riguarda la situazione odierna, dobbiamo riferirci al mondo di pensiero teologico che precede immediatamente il Concilio, e che influenza ancora, e pesantemente, mentalità e atteggiamenti di buona parte del mondo cristiano e della stessa gerarchia. Se l'ultimo capitolo della *Gaudium et Spes* fu approvato dopo un'opposizione durissima — giunta fino alla minaccia di far crollare, su quel capitolo, l'intera costituzione — ciò vuol dire che qualcosa di nuovo è realmente presente in quel capitolo interamente dedicato al tema della pace, e che parte delle cose ivi dette fu più subita che accettata da una grossa minoranza dei Padri, soprattutto della Curia, d'Italia, di Spagna e degli USA. Per capire l'indicazione etico-normativa del Concilio, e i suoi fondamenti teologici, è necessario a questo punto ricordare brevemente le posizioni praticamente costanti e unanimi della teologia morale e della filosofia sociale cattolica, dal XVII secolo fino al 1960.

2.2.1 La pace viene presa in considerazione solo in negativo: non è la pace che forma oggetto di indagine sistematica della teologia morale, ma piuttosto la guerra. L'idea centrale è che «*bellum non est per se inhonestum*»: può esserlo quando manchino certe condizioni requisite, e che la teologia morale si preoccupa di specificare. E, fra queste, la giusta causa. È sulla giusta causa che si sbizzarriscono e divergono gli Autori. Ma se la guerra è motivata da una giusta causa, allora la pace è il trionfo auspicato della giusta causa stessa. Ciò che in pratica è successo è che le chiese non hanno mai dichiarato ingiusta una guerra; cioè le chiese — e la chiesa — non hanno mai direttamente affrontato e contraddetto il potere politico, né imposto il dovere di rifiuto di obbedienza ai cittadini chiamati al servizio militare. Val la pena di ricordare un esempio — forse e purtroppo unico — di vescovo che abbia proclamato questo dovere: mons. Romero, che è stato prontamente ucciso dallo stesso potere politico, e non troppo lamentato dal resto della chiesa ufficiale. Per contro, alcuni anni dopo la fine della seconda guerra mondiale, quando gli scopi e i metodi atroci della guerra nazista erano ben noti e documentati, si dette il caso di un vescovo austriaco che doveva commemorare uno dei pochi obiettori di coscienza a tale guerra, un modesto contadino andato deliberatamente incontro alla morte piuttosto che a uccidere ingiustamente. Tale povero vescovo non trovò di meglio che dire: «ammiratelo, ma non imitatelo. Imitate piuttosto i milioni di cattolici — padri di famiglia, sacerdoti, seminaristi — che hanno fatto il loro dovere obbedendo all'autorità».

2.2.2 Ho citato questi due esempi estremi per illustrare ciò che giace al fondo dell'atteggiamento mentale ecclesiastico tradizionale di fronte alla guerra e alla pace. Ciò che giace al fondo è lo stato e l'autorità politica. A partire dal XVI secolo la morale cristiana vede l'umanità divisa in stati territoriali sovrani. Si noti che sia il termine 'stato' che il termine 'sovrano' non esistono in latino; vengono conati fra il XV e il XVI secolo per indicare realtà sociali nuove. Probabilmente è Machiavelli che per primo usa il termine volgare 'stato' nel nuovo senso, pur continuando a usarlo anche nel senso originale latino, equivalente a condizione sociale.

Lo stato sovrano è ora il soggetto del concetto tradizionale di bene comune. Ogni stato — e per esso il pubblico potere —

è titolare del perseguimento del proprio bene comune, e in ciò è sovrano. Lo stato è totalmente autofinalizzato. Contrasti fra stati potranno esser risolti per via pattizia; quando ciò sia impossibile, ogni stato avrà diritto a conseguire il proprio bene comune anche con la guerra. Nasce così lo «*jus pacis et belli*» come matrice di tutto il successivo diritto internazionale. Muore invece la stessa pensabilità di un «*bonum commune generis humani*».

2.2.3. Su queste basi, si vede chiaramente come la guerra ingiusta non sia necessariamente legittima difesa; la distinzione eticamente qualificante non è fra guerra difensiva o aggressiva, ma fra finalità giuste e ingiuste.

Violazioni di patti o di diritti di qualunque specie — economici, morali, territoriali — minacce, necessità di portare la civiltà (e la fede) presso popoli barbari, punizione di stati cattivi, tutto ciò e altre cose ancora possono essere causa giusta di guerra. La legittima difesa in senso stretto — da un'aggressione fisica, violenta e ingiusta in atto — è solo una delle possibili giuste cause, e non certo la più frequente. La netta distinzione fra guerra giusta e legittima difesa si avrà solo dopo la seconda guerra mondiale.

2.3 La grande idea portante di pace, tipica dell'annuncio cristiano, si è in tal modo spenta nella riflessione teologico-morale. In suo luogo sono emerse le idee:

— di una umanità divisa — quasi per volere divino — in stati sovrani;

— di una autorità politica non sfidabile dalla coscienza cristiana;

— di guerra come modo, estremo ma riconosciuto, di tutelare il bene comune.

Queste tre idee, prese insieme, costituiscono oggettivamente — al di là delle oneste intenzioni dei singoli moralisti — un tradimento, un completo rovesciamento, dell'annuncio di pace nella Scrittura.

3 - La pace tradita

3.1 Queste tre idee sono ormai largamente superate dal magistero conciliare e pontificio: ma solo a livello di dottrina, non di mentalità e di prassi comune nella chiesa e nelle chiese. E anche a livello di dottrina, salvo rare eccezioni, l'idea di pace evangelica da noi proposta si scontra con la realtà delle strutture politiche ed economiche esistenti. Questa realtà, dura e contraddicente l'annuncio evangelico di pace, viene considerata solo un ostacolo alla realizzazione dell'ideale, non invece la negazione dell'ideale di pace. È certo colpa della teologia, prima dogmatica e poi morale, l'aver accettato come un *dato quasi naturale* lo stato sovrano, la guerra giusta, le strutture politico-economiche esistenti. Una buona teologia dovrebbe avere una funzione profetica di denuncia del presente dato, niente affatto fatale o naturale, partendo dal traguardo escatologico.

Se finora abbiamo riflettuto sulle responsabilità della teologia del passato, anche prossimo, vorrei dedicare le sezioni seguenti alla riflessione sulla teologia attuale: sulla situazione concreta su cui deve posarsi l'annuncio, e sulle difficoltà e resistenze nell'adempiere questo compito.

3.2 E per prima cosa vorrei mostrare come i due principi da me sopra proposti al n. 1.4, quali definizione attuale dell'idea di pace, siano oggi violati in modo massiccio. Il tradimento della pace evangelica è oggi clamoroso in due distinte direzioni, che pure sono collegate fra loro sia oggettivamente (nella realtà strutturale), sia soggettivamente (nell'unica logica di dominio): la corsa agli armamenti con la minaccia di guerra, e la fame nel mondo nel quadro del rapporto Nord-Sud.

3.2.1 La prima forma di tradimento della pace è la violenza fisica storica — guerra o minaccia di guerra — e la corsa agli armamenti. L'idea di guerra giusta, come modo eccezionale ma non «*inhonestum*» di regolare i rapporti fra stati, è rifiutata dal Concilio, e l'uso di violenza armata collettiva è ridotto alla non-condanna della pura legittima difesa di un popolo (e non dei diritti di un popolo, come erroneamente traduce il testo italiano in *Gaudium et Spes* n. 79).

Tuttavia ci si appella ancora all'idea di guerra giusta per legittima difesa, e si trascurano due elementi essenziali della logi-

ca conciliare, esposti nella *Gaudium et Spes* rispettivamente ai nn. 78 e 79-80:

- il primato del bene comune del genere umano su quello di un singolo stato (o blocco);
- i limiti morali — tradizionali e rigorosi — della legittima difesa.

3.2.1.1 Prima di procedere oltre, è utile ricordare il concetto di legittima difesa, come concetto contrapposto a quello di guerra giusta. Una difesa è legittima quando:

- sia contro un'aggressione violenta, ingiusta e in atto. Nessuna azione violenta preventiva è ammessa, come non è ammessa alcuna rappresaglia. Queste azioni violente sono invece possibili nella guerra giusta;

- sia condotta senza alcuna intenzione di recare danno all'aggressore, salvo il minimo indispensabile per evitare il male minacciato. Nella guerra giusta sono consentiti tutti i mezzi utili o necessari per deprimere il nemico. Cioè: nella legittima difesa non compare il concetto di nemico, nella guerra giusta è invece dominante;

- sia limitata dalla proporzionalità fra il bene difeso e il male che si rischia di arrecare per difendere quel bene. Nella guerra giusta tale limite sparisce, dato che lo scopo è la totale depressione dello stato nemico.

3.2.1.2 La logica conciliare, che rifiuta il concetto di guerra giusta, e si limita a non negare il diritto di legittima difesa, porta, per conto mio inevitabilmente, a una serie di conseguenze:

- l'uso di armi nucleari — e di qualunque arma di strage — dovrebbe essere rifiutato in assoluto, anche come difesa sotto attacco nucleare. Esso infatti eccede sempre il limite della proporzionalità in difesa, solo che si tenga conto del rischio a cui si espone l'umanità intera. Esso è perciò «*crimen contra Deum et ipsum hominem*»;

- il possesso di armi di strage — il cui uso è sempre immorale — potrebbe esser giustificato come deterrente? Ciò equivarrebbe a un equilibrio statico che vanificherebbe l'ideale cristiano di pace, chiudendo spazi e fiducia al dialogo e alla cooperazione a livello planetario. Ma il preteso equilibrio statico diverrebbe — come è già divenuto — equilibrio dinamico, cioè la spirale della corsa agli armamenti;

— la corsa agli armamenti è una realtà tragica, documentata da cifre inoppugnabili. Essa si risolve, si sta risolvendo, in un danno grave e smisurato per l'umanità di oggi e di domani: ogni risorsa naturale, di ricerca scientifica, di ingegno imprenditoriale, di lavoro umano, viene sempre più distratta da fini umani e ragionevoli per esser sterilizzata nella ricerca e nella produzione bellica. È già oggi miseria e morte di fame e di stenti per gran parte della famiglia umana.

Così le categorie etiche tradizionali di guerra giusta, di legittima difesa distorta, di sovranità degli stati, stanno portando l'umanità alla miseria e all'autodistruzione, per fame o per catastrofe, in tempi storicamente brevi.

3.2.2 Ma è ancor più grave il tradimento della pace su un altro fronte: quello della oppressione economica. Parlo dell'ormai consolidato e pacificamente accettato rapporto di oppressione del Nord sul Sud del mondo, nel senso indicato dal celebre rapporto della Commissione Brandt. Qui si accennano brevemente solo i termini essenziali del problema, elencando senza commento quattro dati di fatto e quattro meccanismi di mantenimento e rafforzamento di questi dati.

3.2.2.1 — Per la grande maggioranza dei paesi del Sud, l'attesa media di vita è di circa 52 anni; per tutto il Nord è di circa 73 anni;

— il prodotto nazionale lordo *pro capite* è nel Sud intorno ai 250 dollari l'anno; nel Nord da un minimo di 3000 a un massimo di circa 10.000 dollari l'anno;

— l'industria è ripartita per circa il 10% nel Sud, per il 90% nel Nord; ma i brevetti, le nuove tecnologie, il *know how* è per il 99% controllato dal Nord.

— l'alfabetizzazione primaria è al Nord il 100%, nei paesi del Sud varia dal 15 al 50%.

3.2.2.2 Questa vera faglia geologica fra le due parti dell'umanità è creata o mantenuta o rafforzata principalmente coi seguenti meccanismi:

— i prezzi sul mercato internazionale sono tutti fissati al Nord;

— il corso del dollaro — e delle altre poche valute internazionali — è fissato e manovrato al Nord: in pratica, il prezzo

della moneta con cui il Sud può comprare qualcosa al Nord è fissato inappellabilmente dal Nord;

— investimenti, nuove tecnologie, *know-how*, sono ceduti dal Nord al Sud quasi esclusivamente nell'interesse del Nord, e costituiscono strumento di ricatto sia economico che politico;

— la differenza abissale di potenziale economico crea inevitabilmente un potere politico indiretto del Nord sul Sud: nessuna impresa investe nel Sud senza precise garanzie politiche, cioè senza governi — in genere dittature o pseudo-democrazie — che siano ossequenti alle esigenze politiche e economiche del Nord.

3.2.2.3 Si ha così una situazione di due famiglie umane, con una qualità di vita radicalmente diversa, in cui la famiglia Nord opprime deliberatamente la famiglia Sud. Il rapporto Est-Ovest è tutto all'interno del Nord, e nella stessa logica di dominio. Qui si ha il radicale tradimento della pace: il dominio deliberato di circa un quarto dell'umanità sugli altri tre quarti è la condizione di equilibrio, di cosiddetta pace, che si cerca di conservare, migliorare, consolidare. Il peccato è oggi — 1983 — questa accettazione pacifica di una non-pace.

3.3 Vorrei sottolineare che si tratta di una situazione voluta, conseguente a precise scelte umane, che implica stragi enormi — dell'ordine di decine di milioni di morti e altrettanti 'feriti' per malattie, miseria, disperazione, analfabetismo, ogni anno. Il controllo dei *media*, quasi interamente nelle mani di chi gestisce questa guerra ben più sanguinosa della seconda guerra mondiale, fa sì che i popoli del Nord ne siano informati in maniera distorta: il problema viene presentato come problema di aiuti al terzo mondo, come se si trattasse di calamità naturali occasionali o di qualcosa scritto nelle stelle. I *media* fanno sì che, nella mente dei non specialisti, gli aiuti al terzo mondo siano un problema morale dello stesso genere degli aiuti ai terremotati dell'Irpinia, e non invece il problema di come ribellarsi contro le cause — le scelte umane — che generano costantemente e pervicacemente questo squilibrio. È chiaro che manca, e nei recettori dei *media* si cerca di far mancare sempre più, l'idea del primato assiologico del bene comune del genere umano. E anche l'idea di solidarietà — sia essa cristiana o genericamente umanistica — viene ridotta ad assistenza o sollievo degli ulti-

mi, degli emarginati, ecc., invece di essere assunta, nel senso forte della morale conciliare, come corresponsabilità verso i meccanismi che creano tali condizioni, come impegno preciso di fare del mondo uno «*spatium verae fraternitatis*». Ciò che i dominatori, gli uomini della non-pace, temono sopra ogni altra cosa è un impegno politico nei confronti di una *polis* planetaria. L'annunciato divorzio fra l'amministrazione Reagan e l'UNESCO ne è segno evidente.

3.4.1 Ora la teologia morale è disarmata, per ambedue le situazioni-base di non-pace ora descritte, perché è mancata fino ad oggi l'introduzione di questa visione del bene comune del genere umano e del conseguente concetto forte di solidarietà fra le sue categorie specifiche; ed è disarmato anche perché una insufficiente elaborazione teologico-sistematica dell'escatologia e della storia non le ha offerto finora armi adeguate; è disarmata infine perché permane, con notevole vischiosità, la rigida separazione di competenze fra il dogmatico e il moralista, cosicché è ben raro che la morale tragga alimento dalla dogmatica, e viceversa che la dogmatica si senta stimolata dalla domanda morale. I segni del superamento di questa dicotomia ci sono, e fanno bene sperare; ma sono ben lontani ancora dal penetrare a livello di manuali e di ordinamento dei corsi istituzionali.

3.4.2 E tuttavia l'impotenza produttiva della teologia morale odierna è da riconoscersi derivante anche da un'altra causa — più importante e più nascosta — a cui sopra ho accennato: l'incapacità tradizionale di mettere in questione un ordine sociale e un'autorità politica data. La tradizione teologica intimistico-individualista è certo luterana; ma una forte tradizione di prassi e di mentalità è anche propria della teologia cattolica. La mentalità corrente, anche nel magistero pontificio preconciliare, è strategica, non profetica: la domanda è come meglio realizzare il Vangelo nelle condizioni date (l'idea della pace in un mondo sotto il segno del peccato, e i conseguenti compromessi sul discorso della montagna ne sono un esempio), e non invece quale trasformazione delle condizioni strutturali date è necessaria per far camminare la storia verso il suo *éschaton*, il che sarebbe la missione specifica della Chiesa. È oggi necessario ritrovare la profezia più che elaborare la strategia. Tale era la novità della *Pacem in terris*, con la sua anticipazione

della dottrina dei segni dei tempi e col suo invito a superare barriere e preclusioni ideologiche di fronte a un gigantesco compito comune. Tale è il senso del n. 16 della *Redemptor hominis*, col suo reiterato appello al compito e al dovere (morale) di impegnarsi nella trasformazione delle strutture economiche mondiali. Voci pontificie non molto ascoltate, anche se molto applaudite e lodate, finché ci si limiti a invocare aiuti per il terzo mondo o a invitare i potenti a mettersi d'accordo fra di loro.

4 - Compiti nuovi per la teologia morale

La pace biblica — e, nei voti, teologica — è la pace sul mondo, cioè sull'umanità e la sua storia. È qui che nasce l'urgenza della profezia: un annuncio che muova dal traguardo della storia, e non dall'ordine sociale dato, per giudicare questo momento della storia che è il nostro, che è senza precedenti, e di cui siamo direttamente responsabili.

Tale annuncio richiede una visione globale del 'mondo', dell'umanità e della sua storia: globale nello spazio e globale nel tempo. Questo annuncio sarà sempre al di là delle capacità di governi e di stati: non c'è potere politico al mondo che abbia competenza, capacità e soprattutto interesse a considerare il travaglio della famiglia umana nel suo complesso come l'istanza primaria a cui dover rispondere. Di qui nasce il rischio enorme di un'abitudine mentale a sostenere la '*potestas*', vanamente appellandosi a Rom 13: nel *Catechismo Romano*, come in tutti i trattati di teologia morale e i catechismi al popolo, l'unico vero dovere sociale è l'obbedienza alle legittime autorità. Questa triste mentalità potrebbe esprimersi in linguaggio antropologico-culturale come una tacita sacralizzazione delle strutture: ciò è avvenuto nel passato della teologia morale per la guerra giusta, per il diritto di proprietà privata, per la superiorità naturale del maschio sulla femmina, per la colpevolizzazione dell'omosessuale, e mille altri esempi si potrebbero fare.

La profezia, con l'occhio attento alla Scrittura da un lato, a tutte le grida di sofferenti e di oppressi dall'altro lato, è libera da tale preoccupazione di difesa strutturale. Ma essa è libera anche dall'angusta visione temporale dell'oggi e dell'immediato domani.

4.2 E qui nasce — già nella *Gaudium et Spes* — un problema del tutto nuovo, per il quale non c'è tradizione teologica a cui appellarsi o da cui distanziarsi. Oggi, e non ancora ieri, siamo consapevoli che da ogni scelta sociale *nostra di oggi* dipende in qualche misura la sorte dell'umanità del futuro. Per di più oggi conosciamo abbastanza bene i meccanismi di determinazione del futuro dell'umanità intera attraverso le scelte nostre di oggi. Le scelte nostre *di oggi* non sono più solo scelte *per l'oggi*, ma anche per il domani dell'umanità.

Una nuova qualità di responsabilità morale sociale sta nascendo, e la teologia morale deve prenderne coscienza: la responsabilità verso il futuro dell'umanità, sia essa sotto forma di volontario in causa, e cioè del dovere di prevedere conseguenze future di scelte fatte per l'oggi, sia essa nella forma di volontario diretto, e cioè della possibilità di determinare con atto libero questo o quel futuro per l'umanità.

La profezia dunque, nel pieno senso biblico di guida attraverso la storia di un'umanità destinata a divenire la Gerusalemme celeste, a trasformarsi in famiglia di Dio, è necessaria e urgente.

4.3 Tale spirito e atteggiamento di profezia può condurre a un integrismo cristiano, a un fanatismo religioso-politico che si muove nella stessa logica dell'oppressione che vuole combattere. Qui si aprirebbe un'altra tematica, fondamentale per l'idea cristiana di pace, ma che non è possibile trattare in questa sede. Mi limito a ricordare come, nella sistematica della *Gaudium et Spes*, lo Spirito è presente nella storia, ed è presente anche come appello, esperienza morale originaria, nel cuore di ogni essere umano. Il dialogo e la cooperazione non solo verso un bene già noto, ma anche alla ricerca del bene globale della famiglia umana, è perciò insieme possibile e doveroso. Nessun irrigidimento ideologico o filosofico-sistematico o — peggio ancora — teologico-sistematico è compatibile con la profezia che è appunto profezia su ogni sforzo umano, per apprezzabile e teologico che esso sia. Il dialogo è per la pace, è anzi esso stesso pace: «Essendo Dio Padre principio e fine di tutti, siamo tutti chiamati ad essere fratelli. E perciò, chiamati a questa stessa vocazione umana e divina, senza violenza e senza inganno, possiamo e dobbiamo lavorare insieme alla costruzione del mondo nella vera pace» (*Gaudium et Spes*, n. 92 in fine).

TAVOLA ROTONDA*

diretta da
LUIGI SARTORI

L. SARTORI: Ringraziamo il prof. Chiavacci per l'esame di coscienza che ci ha fatto fare e per lo stile con cui ha svolto la sua relazione, senza lanciare frecce, se non contro noi stessi, coinvolgendoci direttamente in questo esame di coscienza. La sua relazione evidenzia in maniera alquanto chiara come il tema della pace debba diventare un progetto storico, come esso non sia rivolto soltanto ad un'*élite*, ma coinvolga tutta la Chiesa, intesa come popolo, che assume in sé un po' tutta la forma dell'umanità. Propongo a questo punto di partire dalla relazione di Chiavacci per continuare il nostro dibattito e porre l'accento soprattutto su quei punti che richiedono un ulteriore chiarimento.

G. MATTAI: La relazione del professor Chiavacci mi trova largamente consenziente, sia sul concetto di pace tradita, sia sulle situazioni di peccato, sulle quali siamo chiamati ad esprimere un giudizio profetico: mi riferisco alla divisione della società in classi, alla guerra come mezzo estremo di instaurazione di rapporti nuovi fra gli Stati, ecc. Dove invece chiedo una chiarificazione è sul punto seguente: si esce veramente dalla logica della giusta guerra, da me considerata aberrante, se si accetta ancora la logica della difesa armata, in caso di legittima difesa? Non le pare, prof. Chiavacci, che anche storicamente i confini tra legittima difesa e guerra giusta siano alquanto labili e che facilmente si passi dalla legittima difesa sociale alla guerra giusta? Facilmente si passa dall'una all'altra, fino a quando non ci si apre ad una nuova logica, che con un mio certo stupore, lei non ha riportato nella sua relazione.

Il concetto della difesa va indubbiamente rivendicato, ma io mi chiedo di quale difesa si voglia parlare. Ancora della di-

* La «Tavola rotonda» comprende anche la discussione seguita alla relazione del prof. Chiavacci.

fesa armata, sia pure con armi convenzionali, peraltro sempre più raffinate? Finché non ci si apre ad una difesa alternativa, che escluda le armi, penso che difficilmente il problema troverà una soluzione. Certo, non mi illudo che un problema così immane si possa risolvere solo con un cambiamento di mezzi di difesa; certamente esige un cambiamento profondo a livello culturale, un cambiamento etico, il superamento soprattutto della spaccatura dell'umanità in Nord e Sud. Mi pare tuttavia che non sia da trascurare la necessità di aprirsi ad una nuova logica.

P. MICCOLI: Vorrei fare una precisazione, che mi serve poi anche per porre una domanda al prof. Chiavacci. Tenendo conto delle ultime questioni poste nel dibattito seguito alla mia relazione e alle quali non ho risposto, ritengo che per stabiire ed incrementare una pedagogia della pace dobbiamo tenere in considerazione tre categorie fondamentali: la ragione di Stato, la ragione strumentale e la ragione ecumenica.

Chiamo in causa queste tre categorie perché ciò che oggi sembra maggiormente insidiare l'umanità è precisamente quella che in politica e nelle ideologie si è imposta come ragione di Stato. L'affermarsi di questa categoria prevalentemente astratta ha impedito di riflettere serenamente sulla persona concreta e sulla sua dignità. In questa prospettiva si è imposta la ragione strumentale, usata per l'acquisizione e la gestione del potere; non si guarda così più alla persona, ma piuttosto alla funzionalità di certe strategie. La ragione si riduce a gestire, diventa sempre più potente e prepotente. Con questi presupposti non credo si possano fare molti passi verso una pedagogia della pace. La dialettica dell'Illuminismo resta purtroppo ancora oggi la nostra dialettica. Abbiamo quindi bisogno di convertirci ad una ragione ecumenica per realizzare un nuovo progetto di umanità. Ed ecco la domanda che pongo a Chiavacci: per poter dialogare con chi la pensa diversamente da noi dobbiamo certo porci in atteggiamento di ascolto e di tolleranza; ma in che termini possiamo realizzare questo tipo di dialogo, che esige domanda e risposta? Se questa pedagogia della pace deve avere una sua incidenza nella società d'oggi, abbiamo certamente bisogno di un termine, al quale rapportare ogni tradimento della pace. Qual è allora questa misura, che ci permette di dire che la pace è tradita, se non serve più il concetto di natura umana, né la ragione in quanto tale?...

A. NEGRI: Sono d'accordo con il prof. Chiavacci, allorché egli sostiene che la presenza del peccato e l'assenza della pace si hanno quando predomina la logica del dominio. Chiavacci parla poi di pace tradita e mi pare che egli individui un «tradimento» nel silenzio esistente nell'ambito della teologia morale cristiana. Ma quando, in concreto, si tradisce la pace cristiana? Dal momento poi che sull'uomo di oggi grava il peso della logica del dominio, che cosa può fare l'uomo di buona volontà, per passare dalla logica del dominio a quella del dono? Che cosa impedisce a ciascuno di noi di passare dal piano in cui è dominato dalla logica del dominio al piano in cui egli possa dare concretamente spazio, nell'azione quotidiana, alla logica del dono?

E. CHIAVACCI: L'osservazione del prof. Mattai è giusta nel primo punto e discutibile nel secondo punto. È vero che, accettando la legittima difesa anche armata, accade che questa si presenti sì come legittima difesa, ma si serva degli argomenti della guerra giusta. Nei documenti dei vescovi americani, ad esempio, per non parlare di altri documenti più deboli, c'è ancora l'idea di guerra giusta: si parla cioè di legittima difesa, ma i criteri adottati sono quelli di legittimità della guerra giusta. Ma questa è un'ignoranza certamente reale, un grave errore concettuale. Il secondo punto è discutibile e rientra tra le tematiche dibattute dalla Chiesa. Può la riflessione morale cristiana proibire in assoluto, in qualsiasi situazione, una legittima difesa, che si mantenga entro i rigorosi limiti che ben conosciamo? La mia risposta a tale quesito è no, e il Concilio dice altrettanto. Non credo sia pensabile oggi un assoluto divieto a livello di educazione morale; ma a questo io aggiungo che una difesa attiva non armata sarà tanto più potente, quanto più vi sarà un popolo coscientizzato. Se pochi decenni or sono un'affermazione di questo tipo era impensabile, oggi la vediamo più possibile. Quanto più un popolo è reso cosciente del proprio compito, tanto più è capace di una difesa attiva non armata. A partire da s. Tommaso, la tradizione cattolica è sempre stata in difesa della legittima difesa collettiva, anche armata. Non si può considerare la legittima difesa di un popolo contro un tiranno sullo stesso piano della violenza, intesa come dominio oppressivo. Il significato profondo del fare il minimo indispensabile per impedire che mi venga fatto del male, vuol dire avere un

animus non animoso verso il prossimo, non violento, non di sopraffazione. Quindi la legittima difesa anche violenta, se rimane entro i limiti riconosciuti anche giuridicamente, è qualcosa che non ha il carattere di «non pace». Quanto a ciò che in merito si potrebbe fare, credo che molte cose siano possibili; a cominciare dall'obiezione di coscienza, che dovrebbe essere la normalità per un giovane veramente credente, anche se essa porta, come conseguenza, magari la perdita del posto di lavoro. Vi è un arco enorme di cose da fare. Ricordo che l'anno scorso il vescovo di Seattle, Hunthausen, ai tempi della polemica sulla sua prima lettera sull'obiezione fiscale, rispose con una seconda lettera dicendo in sintesi: «Io faccio questo; voi potete fare anche altre cose; potete pensare che questo sia un gesto anche sbagliato sul piano profetico, ma senza far niente non potete rimanere!» Ecco, questo è uno fra i tanti modi di agire, ma, a mio parere, è giusto agire così. Nulla viene imposto, ma qualche cosa in questo senso si deve fare. Passo quindi alla domanda del prof. Miccoli circa la possibilità di una ragione ecumenica. È questa una domanda assai impegnativa, perché richiede l'ipotesi che esista un'esperienza morale in qualche modo comunicabile o confrontabile, *anteriore ai condizionamenti culturali*. Questa è la condizione di pensabilità di una ragione ecumenica. Per un cristiano questo è ovvio, perché egli sa che c'è un germe divino seminato nel cuore di ogni uomo e questa capacità di amare è una chiamata presente nel cuore degli uomini. Al numero 16 della *Gaudium et Spes* si legge: «Il cristiano si unirà agli altri uomini, nella fedeltà alla coscienza, in cui Dio parla a tutti, non solo ai battezzati, per cercare insieme la soluzione a tanti problemi morali, sia individuali che sociali del nostro tempo». E quando più avanti, al numero 92, si invita gli uomini al dialogo, lo si fa per cooperare. Il dialogo è dunque principio di cooperazione, un confrontare se al di là delle varie provenienze religiose, filosofiche, culturali tradizionali vi sia un elemento, un'esperienza di valore comune, che permetta di operare insieme. Nel caso in cui tali premesse siano presenti, la cooperazione per la pace nel mondo è possibile e doverosa. Le parole sono del Concilio: *Possumus et debemus*. Questa esperienza di valori comuni è definita molto bene dal Concilio, quando si parla dei valori che sono nel cuore dell'uomo e che sono tipici del cuore dell'uomo. In questo senso il fatto più significativo di questi ultimi tempi è la Dichiarazione uni-

versale dei diritti dell'uomo. Non vi era mai stata prima d'ora una Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. La novità assoluta emersa dalla II guerra mondiale è il convergere di popoli, culture, mentalità e tradizioni diverse intorno ad un fondo comune, che sono i diritti dell'uomo, basati sulla dignità umana. Quanto a ciò che diceva il prof. Negri ritengo importante un punto in particolare: la critica all'immutabilità dei rapporti. Giovanni Paolo II affronta con chiarezza e decisione questo argomento al numero 16 della *Redemptor Hominis*, dove ad ogni capoverso viene ripetuto il compito di mutare radicalmente le strutture economiche mondiali del nostro tempo. Se vogliamo sostenere con coerenza la dignità dell'uomo, ad esempio nel lavoro, la condizione indispensabile è quella di operare una trasformazione delle strutture di produzione. Mi pare che per un vero cristiano non vi debba essere alcun dubbio su una scelta che si ponga questo traguardo. Si potrà discutere sulla razionalità dei mezzi da impiegare, ma il traguardo deve essere questo. In questa ottica non mi è possibile accettare la dicotomia tra il modificare le coscienze e il modificare le strutture. Se io modifico una coscienza, lo devo fare in modo che essa immediatamente sappia reagire a questo dato, come un dato che non è affatto scontato, perché voluto dagli uomini.

L. SARTORI: Ho apprezzato il riferimento alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Mi pare significativo il fatto che la *Pacem in Terris*, per la prima volta abbia avuto il coraggio di riconoscere questo dato di fatto. Lei ha detto inoltre che lo stato sovrano diventa uno degli elementi che condizionano la legittimità di un discorso sulla pace. Ora, il fatto che il Vaticano, a differenza delle chiese protestanti, sia sempre presente nelle varie assemblee, dove si elaborano i diritti umani, ecc., come stato fra altri stati, è elemento che rallenta o che accelera il processo di riconoscimento dei diritti dell'uomo?

W. EGGER: Confrontando le varie relazioni, noto un certo divario tra il discorso biblico-teologico e quello concernente lo stato sovrano, sul quale si può essere d'accordo anche a prescindere da un presupposto biblico-teologico. Mi chiedo allora che spinta può dare il Vangelo, dal momento che, guardando alla storia, vedo come i grandi movimenti di pace siano nati, oltre che dalla consapevolezza del tempo, anche — e direi

soprattutto — da una lettura per così dire carismatica del Vangelo.

J. KREJČÍ: Lei ha scartato molto radicalmente qualsiasi liceità della guerra giusta ed ha affermato la possibilità della legittima difesa. Per legittima difesa gli alleati hanno iniziato nella II guerra mondiale il combattimento contro la Germania solo quando sono stati direttamente attaccati; probabilmente non si sarebbero mai mossi, se Hitler avesse continuato la propria opera di sterminio contro una parte dei suoi cittadini, perché secondo il vecchio concetto non si trattava di guerra giusta, data la sovranità di ciascuno stato. Ora, se noi oggi accettiamo il concetto dei diritti umani, non si deve forse ammettere che si potrebbe fare una «guerra giusta» per difendere i diritti umani degli altri, e non soltanto i propri?

G. PENZO: Io credo che noi dobbiamo evitare un rischio assai consistente, quello di confondere il piano del Vangelo con il piano della teologia. Il Vangelo è espressione di una verità eterna, che investe tutto il piano ontologico e che richiede una rivolta esistenziale. Il Vangelo dunque supera e spacca ogni teologia. La teologia invece è una scienza storicamente condizionata, alla quale spetta il compito di riflettere e rivedere di volta in volta le formulazioni teoriche e le interpretazioni dedotte dalla Parola.

E. CHIAVACCI: Rispondo anzitutto al prof. Sartori. Sono d'accordo nel considerare la *Pacem in Terris* una rivoluzione: essa ha mantenuto l'idea che la pace sulla terra non si può avere, se non si salva l'ordine voluto da Dio. Ma quando poi più avanti essa viene a definire l'ordine voluto da Dio, invece di usare categorie fissiste del diritto naturale, adopera i diritti dell'uomo. L'intera prima parte della *Pacem in Terris* è dedicata a definire l'ordine voluto da Dio e ad elencare abbastanza dettagliatamente i diritti dell'uomo nei due sensi, di libertà e di solidarietà (vale a dire il diritto a non essere impedito e il diritto ad essere aiutato). Quanto poi allo stato sovrano, io lo ritengo una realtà sostanzialmente antievangelica e da mettere in questione. Paolo VI, nel bellissimo testo del 1976 sul disarmo, afferma che lo stato sovrano e la legittima difesa sono categorie da ripensare profondamente sia sul piano teologico, che su quello

filosofico e carismatico. Ora, stato sovrano significa corpo sociale autofinalizzato e non mi pare che la Santa Sede rivesta queste caratteristiche. Qui, stato sovrano va riferito essenzialmente ad una libertà di comunicazione. Non penso quindi che vi sia nulla di male nel fatto che la Chiesa partecipi, a qualunque titolo, alle assemblee internazionali, soprattutto quando essa figura come associazione non governamentale.

Molto importante mi pare l'osservazione del prof. Egger, ripresa successivamente anche dal prof. Penzo. Nella mia relazione ho scelto, forse anche un po' arbitrariamente, tre tematiche fondamentali, vale a dire lo stato sovrano, la intangibilità pratica dell'autorità politica e la guerra giusta. Si è visto come questi tre temi neghino la sostanza stessa dell'annuncio evangelico di pace. Il rifiuto di questi tre punti non può essere considerato in dicotomia con il messaggio evangelico. Il cristiano deve infatti operare nella visione di una famiglia umana, deve comprendere che un'unità politica non è nulla di sacro e che tutte le strutture economico-politiche non sono mai date per scontate, deve infine rifiutare la guerra giusta come modo normale teorizzato di difendere uno stato contro i diritti degli altri stati; altrimenti egli compie il suo tradimento nei confronti della pace cristiana. All'interno della teologia questo tradimento si è maturato attraverso le sacralizzazioni che or ora ho brevemente abbozzato.

La logica del mio discorso si incentrava sostanzialmente attorno a questo quesito fondamentale: attraverso quali cedimenti alle particolari situazioni storiche è mancata la profezia?

Il problema del prof. Krejčí si poneva in un'epoca diversa dalla nostra. Abbiamo avuto esperienze traumatizzanti, fra le quali quella degli ebrei ai tempi di Hitler da un lato e l'esperienza di Hiroshima dall'altro. Io farei una distinzione tra il modo nel quale potevamo ragionare allora e quello in cui ragioniamo oggi. Allora non vi era in nessuno di noi l'idea di una vocazione unica fondamentale della famiglia umana; oggi questo seme evangelico è venuto a germogliare, per cui i problemi sarebbero stati posti in maniera diversa, se fosse stata allora presente tale consapevolezza. Oggi sarebbe ridicolo pensare ad una guerra fra Austria e Italia, o fra Italia e Inghilterra. Ma allora gli stati intervennero, allorché si sentirono colpiti come stati, non si mossero finché ad essere colpiti furono solo gli ebrei. Il rischio di oggi è invece praticamente l'annientamento della fa-

miglia umana, o comunque di larga parte di essa. È un rischio ben diverso da quello di allora. A quel tempo non si presentavano altre possibilità, che oggi forse si presentano. A quei tempi non vi era alcuna sensibilità particolare per i diritti dell'uomo, intesi come un'istanza etica suprema, mentre oggi questa sensibilità c'è, anche nel popolo, e non credo che ora ci sarebbe un popolo tedesco pronto a tacere o a star buono di fronte a quello che succede. Certo ci sono anche oggi i *goulag* e i *desaparecidos*. Ma io non credo che allora l'umanità corresse il rischio che correrebbe oggi con un'azione violenta in queste situazioni. Credo che molto invece si potrebbe ottenere per altre vie, che non sono esplorate oppure lo sono troppo poco. Mi riferisco alle vie di un reale e sincero dialogo. Là dove questo è avvenuto o avviene, e intendo qui non il dialogo politico fra governanti, ma il dialogo non governamentale, culturale, ebbene là le possibilità per un effettivo mutamento di atteggiamento ci sono. Caso tipico a questo proposito è quello della chiesa ortodossa russa, che è enorme fermento di sempre maggiore importanza all'interno del mondo sovietico.

Quanto poi all'intervento di Penzo, vorrei sottolineare che la teologia non percorre una strada del tutto indipendente da quella del Vangelo; essa altro non è che una riflessione umana compiuta all'interno della Chiesa sulla Parola di Dio, e quindi si presenta come insufficiente. Già nel momento in cui essa nasce, prevede di essere superata, e deve prevederlo; non solo in senso diacronico, ma anche in senso sincronico. Vivere il Vangelo nella dimensione quotidiana non deve impedire una razionalizzazione della Parola, perché questa possa essere comunicata, né deve dimenticare un suo adattamento ai segni dei tempi. La teologia è dunque strumentale e provvisoria, rispetto al Vangelo, ma pur sempre necessaria ed utile.

SENTIMENTO DELL'EMPIO E PROBLEMA DELLA PACE*

comunicazione di
ANTIMO NEGRI

Il tema del convegno — *Come e perchè la pace in un mondo di peccato?* — muove, se non vado errato, da un'assunzione di fondo: viviamo, nonostante il sacrificio di Cristo, che non toglie i tratti della «mostruosità» dell'uomo (penso al Cristo «portatore di Croce» di Bosch), in un «mondo di peccato». Bisogna, naturalmente, uscire da quella certa genericità che caratterizza, senza dubbio, il genitivo «di peccato». Non credo, e non posso crederlo, perché non credo che si tratti o possa trattarsi di una prospettiva cristiana (almeno integralmente tale), che, con quel genitivo, si voglia istituire un rigido rapporto di identità tra il mondo ed il peccato. Questo mondo, dico il mondo delle cose e degli uomini, delle cose anche più umanizzate e degli uomini più reificati, si può anche continuare a ritenerlo il mondo della «caduta» o della *Geworfenheit*, come ama dirsi indulgendo all'uso, diffuso tra molti studiosi cattolici, del lessico suggestivo di Heidegger; ma identificarlo senz'altro con il peccato è lo stesso che imprigionarlo in una irredimibilità assoluta, la presa di coscienza della quale disimpegnerebbe l'uomo, allora chiuso in una situazione precaria quale è quella del peccatore non destinato a riveder le stesse. Il mondo — dico, sempre, il mondo delle cose e degli uomini — è da intendersi, allora, piuttosto, come «il mondo di peccato», nel senso che in esso l'uomo ha potuto peccare ed ha peccato, può peccare e pecca, potrà peccare e peccherà. Ed accenno, si capisce, all'uomo *uti singulus*, non tanto disindividualizzato in una *massa damnationis* quanto piuttosto, in questo mondo, in questo suo paese che molta coscienza cristiana immagina di transizione o di esi-

* Chiedo venia agli amici dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento del fatto che sono stato costretto a riassumere in breve solo qualcuna delle argomentazioni da me svolte intervenendo, liberalmente invitatovi, al V Convegno per i teologi dell'Italia settentrionale (Villa Tambosi, Villazzano-Trento, 11-12 maggio 1983). E dichiaro, fin d'ora, che mi sento in debito di un approfondimento. Soprattutto con il prof. Enrico Chia-vacci, con il quale amerei svolgere, in amichevole ed efficace dialogo, un tema presso a poco così formulato: *Come e perché i cristiani tradiscono la pace.*

lio, legato alla sua personale inclinazione al peccato. E sì che vale anche il cristiano (di Cristo più che dei cristiani) «Chi di voi è senza peccati scagli la prima pietra» (Gv 8,7).

Già, ma che cosa è, poi, il peccato? Il lettore dei testi biblici ha per lo meno due possibilità di assumerlo come concetto. Da un lato, si può rifare all'ebraico *‘āwôm* = *parábasis* (Rom 4,15); dall'altro, all'ebraico *šgāgāh* = *paráptoma* (Mt 6,14; 18,35): nel primo caso, peccato vuol dire deviazione, errore, delirio; nel secondo, infrazione, trasgressione, rottura. Comunque, nell'uno e nell'altro caso, si rinvia ad un presupposto, indipendentemente dal quale il peccato non si potrebbe neppure tematizzare: si devia, si delira, si erra, perché si esce da una via, da un solco (*lira*), da un sentiero; c'è infrazione, trasgressione, rottura, in quanto si infrange, si trasgredisce, si rompe qualcosa. Penso, allora, immediatamente, a Paolo: *sine lege peccatum mortuum erat* (Rom 7,8).

È vero, infatti, che, a questa proposizione paolina, si annette, spesso, il senso in forza del quale essa accenna ad un peccato di cui non si potrebbe neppure far discorso ove non fosse posta una legge (*Gesetz*) valida a fondare lo stesso peccato come concetto. La legge indica la via che si deve seguire, stabilisce la norma che bisogna rispettare. Il peccato c'è quando si esce dalla via indicata, si devia, si erra, si delira; c'è quando si infrange, si trasgredisce, si rompe la legge. Se non ci fosse una via stabilita, che cosa significherebbe deviare, errare, delirare? Se non ci fosse una legge, che cosa significherebbe infrangerla, trasgredirla, romperla?

Ma la via è stabilita, la legge è posta. Il senso giudaico-romano del cristianesimo, che sconta il destino (lo *Schicksal* hegeliano) della positività e/o della istituzionalità, è il senso di questa via, di questa legge. Si tratta di un cristianesimo che respinge le conseguenze più nefaste del *pléroma*: quelle per cui l'«integrazione» vale, spesse volte, la «dissoluzione» della legge. Il senso giudaico-romano del cristianesimo è quello stesso di una potente «estraneità» della legge, dell'imperatività di un cammino da fare. È questo senso e solo questo senso che coincide con quello stesso del peccato. Un senso che si assottiglia o scompare quando il cristiano abbandona la via aperta di una condotta anche esteriormente misurabile per raccogliersi in una interiorità della quale ritiene di dover dar conto unicamente ad un Dio scrutatore dei reni e dei cuori. È la «misura» cristiana che fini-

sce col soffrirne immensamente, anzi col cadere. Il peccato scompare, perché scompare la via, la legge. In una parola, salta in aria la grammatica del cristianesimo giudaico-romano. Con una conseguenza: non c'è più peccato, né veniale né mortale; e si toglie dalle mani della Chiesa la matita rossa e bleu con la quale, talvolta anche spietatamente, si sottolineava la *venialità* o la *mortalità* del peccato umano. Si innalza, allora, l'imperativo del *nolite iudicare* che trova il *pendant* in un'amministrazione della giustizia penale rosa dall'interpretazione della legge sino a ridurre questa al suo essere interpretata.

Ad uscirne sconfitta, per questa via, è la nozione stessa dell'ingiustizia, dell'empietà. E, certo, l'ingiustizia è l'*altro* della giustizia, l'empietà è l'*altro* della pietà. Occorre ripristinare la distinzione, intellettualistica quanto si vuole, tra l'ingiustizia e la giustizia, tra l'empietà e la pietà, tra la via sbagliata e la via retta, tra il peccato ed il non-peccato, perché possa rinascere il senso giudaico-romano del cristianesimo. Ma, perché questo avvenga, si può dire anche più semplicemente, è necessario che riprenda ad agire, nella coscienza cristiana, l'*est est, non non, quod abundantius a malo* di Matteo (Mt 5,37). Allora, e solo allora, salvo dall'infezione di un dialettismo che scalza tutti i concetti immobili e le definizioni stabili, l'uomo, il cristiano può riguadagnare il senso del peccato, dell'errore, dell'empietà, dell'ingiustizia. E, da ultimo, il senso della pace. Ciò, soprattutto se il peccato, l'errore, l'ingiustizia, l'empietà comportano la perdita della pace.

Quest'ultima affermazione è fatta nel ricordo di Is 38,17: «Il frutto della giustizia sarà la pace», o di Is 48,22: «Non c'è pace tra gli empi». Né dimentico, intanto, che l'ebraico *šālôm* (= pace) significa, letteralmente, integrità, interezza. Il peccatore, in quanto ingiusto o empio, è senza pace, non è integro, intero. Gli manca qualcosa; e ciò che soprattutto gli manca è la pace, ciò che lo scinde (alludo ad una scissione anche hegelianamente intesa come *Trennung*) è la mancanza di rispetto della legge, il «delirio», l'ingiustizia, l'empietà. E la condizione di quest'uomo, di questo cristiano, è quella stessa di un mondo di peccato: a farlo tale è il suo *incola*. Il significato dell'espressione che si incontra nella proposizione del tema del convegno si precisa con nettezza: il mondo di peccato è il mondo senza pace. Ma, se la pace c'è e può esserci unicamente là dove c'è giustizia e pietà, e questa giustizia e pietà si possono avere unicamente

quando non si esce dalla via retta, non si rompe con la legge, la pace come integrità o interezza si ha, e si può avere, unicamente quando si supera la sofferenza della deviazione, si vince il pathos della rottura.

Naturalmente, si tratta di una sofferenza che non si supera, di un *páthos* che non si vince eliminando ciò che fa nascere la nozione del «delirio» o del peccato: cioè, la stessa legge di cui parlava Paolo. La sofferenza bisogna superarla, il pathos bisogna vincerlo mantenendo salda la legge. La pace non si conquista distruggendo la possibilità stessa di parlare di peccato, di ingiustizia, di empietà. Ed è vero che il paolino *sine lege peccatum mortuum erat* può leggersi anche come la proposizione che accenna come ad un nietzschiano «al di là del bene e del male», non potendoci essere né «bene» né «male» quando le categorie si stingono nell'indistinzione mistica che fa l'amore con la dialettica. Il problema della riconquista della pace o della restituzione del mondo alla pace, perché non sia più un mondo di peccato o un mondo senza pace, è un problema che si può e si deve porre, «sapendo» che cosa è la pace. Se questa, nel ricordo dell'Isaia citato, si dà come giustizia e pietà, va da sé che quel problema si può e si deve risolvere realizzando giustizia e pietà o, il che è lo stesso, uscendo fuori dal peccato. Ma, così, si sta al punto di partenza: bisogna avere il senso del peccato, dell'errore, della deviazione, del «delirio», dell'ingiustizia, dell'empietà, non tanto per risolvere quanto piuttosto per porre lo stesso problema. Che è, poi, il problema della pace, della restituzione dell'uomo all'integralità, all'interezza. Ritorna in primo piano la nozione del *pléroma*. Che è quella di un uomo equilibrato (il contrario dell'«uomo, questo squilibrato», di cui parlava il mio compianto amico M.F. Sciacca) tra la ragione e la sensibilità: che ubbidisce, certo, alla legge, ma *in corde*. Il problema, allora, è quello della giustizia *cordiale* e della pietà *cordiale*. Queste solo possono non fare *ipocriti* = diplomatici, divisi in due, esteriormente volti a rispettare la legge e interiormente inclini a trasgredirla: uomini duplici in bilico tra la giustizia (apparente) e l'ingiustizia (reale), tra la pietà (apparente) e l'empietà (reale), non uomini di pace, o uomini di falsa pace, se la pace è reale giustizia, reale pietà.

Mi ripropongo, a questo punto, la domanda: *Come e perché la pace in un mondo di peccato?* Non sono un teologo, ma un lavoratore intellettuale educato sulla filosofia classica tede-

sca, carica di teologia speculativa e così piena di lettura dei testi biblici. E mi accorgo del terribile circolo vizioso in cui la domanda fa girare la mia povera intelligenza? Innanzi tutto: *come la pace in un mondo di peccato, cioè in un mondo senza pace? Come?* Ma è semplice, almeno se il problema si assume nella sua enunciazione puramente logica: facendo di questo mondo senza pace un mondo di pace, senza peccato, senza ingiustizia, senza empietà nel senso emerso. *Perché?* Ma è semplice, almeno se, ancora una volta, il problema si assume nella sua enunciazione puramente logica: perché il giusto, il pio, dal punto di vista cristiano, non può non voler uscire da un mondo senza pace. È ovvio, intanto, che il problema del *come* e quello del *perché* si richiamano vicendevolmente. In un certo senso, anzi, il problema del *come* è condizionato a quello del *perché*. Ed infatti, questo è un problema che non può porsi se non chi ha guadagnato la convinzione che ci troviamo, viviamo in un mondo di peccato, senza pace, ed ha la volontà di uscirne, per rimettersi o senz'altro mettersi sulla via retta, della giustizia e della pietà. Sì, si può anche sapere che cosa è la pace; si può anche sapere che cosa significa portare la pace nel mondo; al limite, si può anche volerla. Ma, subito, batte alle porte il problema del *come*; ed il *come*, direi, accenna non solo a modalità, ma anche a mezzi. Allora, riformulerei il problema così: *si può volere la pace in un mondo di peccato?* E la domanda, certo, rimanda a qualcuna delle mie argomentazioni iniziali. Che si potrebbe appoggiare, aggiungerei, ad Is 1,4: «Guai, nazione peccatrice, popolo carico di iniquità, seme di malfattori, figli di scellerati! Hanno abbandonato il Signore, disprezzato il Santo d'Israele, si sono allontanati da lui»; o al più pessimistico paolino: «Non c'è qui alcuna differenza, tutti sono ugualmente peccatori; non c'è uno che faccia il bene, (secondo lo spirito della legge), no, neppure uno» (Rom 3,9 ss), su cui riflette il Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, più attanagliato teoreticamente dal problema del «male radicale». Il che significa che si può volere la pace in un mondo di peccato unicamente facendosi giusti, cioè non peccatori, cioè uomini di pace.

Se è così, bisogna avere una immensa fiducia nella *metánoia* predicata da Gesù (Mt 18,3; Atti 3,19). E ricordo che il giovane Hegel, autore di una *Vita di Gesù* (1795) traduceva *metánoia* con *Sinnesänderung* e *Besserung*: «Dopo due giorni, Gesù riprese il suo cammino verso la Galilea. Nel viaggio esortò gli uo-

mini alla trasformazione interiore e al miglioramento». Li esortò, da ultimo, alla «totale rivoluzione nel loro intero modo di sentire (*Totale Revolution in seiner ganzen Empfindungsweise*)», come si esprime, presso che negli stessi anni, Schiller, nell'ultima delle sue *Lettere sull'educazione estetica*. Solo una tale rivoluzione può restituire all'uomo la pace. Questa, come si è visto, vale anche interezza, integralità. Allora, penso al *Ganz-mensch* che si porta fuori dallo sdoppiamento ipocrita e fari-saico. Giacché una tale rivoluzione porta, in una parola, non solo alla pace dell'uomo con Dio (quanto non si possono accostare le radici di *pax* e *paciscor?*), ma anche e soprattutto alla pace dell'uomo con l'altro uomo.

Una pace autentica, quella alla quale guardo. E, quindi, un'autentica giustizia, come un'autentica uscita dal peccato, da uno stato di non-pace. Senza dubbio, anche nel ricordo preciso di Mt 5,20: «Poiché vi dico: se la vostra *giustizia* non sarà maggiore di quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli». «Non sarà maggiore». Ma, forse, meglio si direbbe: «se non sarà del tutto diversa». E si potrebbe, realisticamente volgendo al periodo ipotetico, concludere: solo se la giustizia degli uomini fosse del tutto diversa da quella degli Scribi e dei Farisei, solo allora essi sarebbero pii, giusti, pacifici. Non ci sarebbe neppure bisogno del saluto augurale di Cristo: «La pace sia con voi» (Gv 20,19 ss) che, in sostanza, equivale a «La giustizia sia con voi» o, anche, a «Il peccato sia lontano da voi». Vero è, però, che il saluto augurale di Cristo è rivolto ad uomini che *devono* diventare pii, giusti, pacifici, in un continuo, agonico impegno contro l'ingiustizia, l'empietà, in un mondo di peccato, in cui la pace è sempre una conquista da fare.

So bene, intanto, che anche il cristiano ha ritenuto di calarsi in un tale impegno cercando di combattere un'ingiustizia misurata col metro socio-economico. Certo, non c'è giustizia quando vi sono ricchi e poveri, epuloni e morti di fame. L'avvertimento di una tale ingiustizia presente nel mondo è, senza dubbio, il senso del peccato di cui parlavo e, soprattutto, la consapevolezza che c'è peccato nel mondo, che viviamo in un mondo di peccato. E questo è un peccato che toglie la pace tra gli uomini, anzi li mette in una spietata hobbesiana guerra tra loro. Ma devo io, alla ricerca di Dio, raccomandare al cristiano, al teologo più piegato all'ascolto della quotidianità rude e selvaggia del mondo delle cose e degli uomini, di considerare che

questo peccato non è *tutto* il peccato del mondo? C'è un'ingiustizia più profonda, un'empietà più radicale, un'assenza di pace più abissale: e sono quelle che generano anche l'ingiustizia misurata, e certo misurabile, con il metro socio-economico, magari in gara con certo umanesimo marxista che spinge a produrre giustizia attraverso l'ingiustizia della lotta di classe (lo stesso che la non-pace) comunque aggiornata o a produrre ingiustizia (il «socialismo reale» più immemore della libertà e della dignità dell'uomo) attraverso la giustizia. È l'ingiustizia dell'uomo che non è in pace con se stesso nel momento stesso in cui recita la parte dell'uomo di pace; è l'empietà dell'uomo che vive accanto all'altro uomo, non stringendo con lui se non relazioni borghesemente estrinseche; è l'assenza di pace determinata, tra gli uomini, dalla vanità dell'*individuo*, ecc. Anche qui vale il «qui è Rodi, qui salta!». E la Rodi, qui, è, soprattutto, quell'isola umana che, accanto ad altre isole umane, fa dell'umanità, anche quella più incline a vivere e a convivere civilmente, un «arcipelago di solitudini». L'immagine, sì, è di Nietzsche. Ma a me importa, soprattutto, che la solitudine possa assumersi, in particolare, come quella dell'uomo che traligna dalla via comune degli uomini che intendono essere giusti, pii, pacifici, o dell'uomo che rompe con la severa legge dettata per tutti gli uomini. È questa solitudine che fa coincidere il senso del peccato ed il tormento (e che cosa, più del tormento, non è pace?). Non è, poi, che una tale solitudine sia tanto diffusa nel nostro mondo senza pace perché fatto di peccato, di ingiustizia e di empietà o ingiusto ed empio perché senza pace. Essa, infatti, si può ascrivere solo ad un uomo cui si possa, come alla Maddalena lacrimante perché le hanno portato via il Signore (Gv 20,11ss), chiedere: «Uomo, perché piangi?». Ed è a quest'uomo, solo a quest'uomo che si può porre il problema: «Come e perché la pace in un mondo di peccato». E, affrontandolo, non lo lascerei monopolizzare dai teologi di professione, soprattutto da quei teologi che, ahimé!, pure loro, anche o soprattutto quando misurano l'ingiustizia col metro socio-economico (lo stesso che ideologico) e così misurandolo si battono contro di essa (il che, tuttavia, non è poco), non sanno piangere più: né come la Maddalena che porta la pena dell'antico peccato né come i bambini innocenti che, proprio perché tali, spingono a ricordare, ancora una volta, con Paolo, che *sine lege, peccatum mortuum erat*.

INDICE

Introduzione (<i>L. Sartori</i>)	p. 5
I. La pace nel messaggio di Gesù: logica della violenza e logica del Regno di Dio (<i>W. Egger</i>)	» 9
Discussione seguita alla relazione	» 27
II. Riflessioni per una lettura critica dei testi magisteriali sulla pace (da Leone XIII ai nostri giorni) (<i>G. Mattai</i>)	» 37
Discussione seguita alla relazione	» 81
III. Il problema della pace in prospettiva filosofico-culturale-politica (<i>P. Miccoli</i>)	» 85
Discussione seguita alla relazione	» 113
IV. La pace tradita: la responsabilità della teologia morale cristiana nel passato e nel presente (<i>E. Chiavacci</i>)	» 121
Tavola rotonda (diretta da <i>L. Sartori</i>)	» 137
Sentimento dell'empio e problema della pace (comunicazione di <i>A. Negri</i>)	» 145

**Finito di stampare
nel mese di luglio 1984
presso
Grafiche Dehoniane - Bologna**

